Königsteiner Blätter



INHALT

VII. Jahrgang 1961

I. Aufsätze

II. Kritik

III. Berichte

IV. Besprechungen

Natürliches Gotterkennen: Weg oder Irrweg des Geistes?

Zur Gegenwartsbedeutung der Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis[1]

L. Scheffczyk, Tübingen

Die Frage, ob Gott existiert und als solcher erkannt werden kann, hat in unserer Gegenwart keine nur theoretische oder akademische Bedeutung wie etwa zu Zeiten einer ungebrochenen und unangefochtenen Gläubigkeit. Das Aufkommen des modernen Massenatheismus[2] hat in seiner Bedrohlichkeit die Gottesfrage zu einer existentiellen gemacht, die das innere und auch das äußere Dasein des gläubigen Menschen unmittelbar betrifft. Ein Buch wie das von Gerhard Szczesny, des Programmleiters am Bayerischen Rundfunk, über die Zukunft des Unglaubens[3] beweist, daß auch unabhängig von östlichen Einflüssen ein selbstsicherer Atheismus um sich greift, der nicht mehr nur ein esoterisches Dasein wie in den Salons der Aufklärung führt, sondern sich bereits mit dem Gesamtbewußtsein der modernen Welt identifiziert und mit dem Anspruch auftritt, dem Menschen der Zukunft das einzig gültige Leitbild für sein Dasein zu vermitteln. Der Gottesglaube wird hier als eine ungeheuere Illusion abgetan, die sich nur noch durch Täuschungs- und Selbsttäuschungsmanöver der sog. Christen mühevoll aufrecht erhalten lasse.

Auf dem Hintergrund einer solchen Situation wird für den Christen die Frage nach der Wahrheit seines Gottesglaubens dringlicher denn je. Der angefochtene Glaube fordert eine tiefere Vergewisserung seiner selbst, zunächst vor dem eigenen Bewußtsein. Dabei muß man sich immer vor Augen halten, daß der Gottesglaube nicht eine Teilwahrheit wie jede andere Glaubenslehre darstellt[4], sondern diejenige, an der alle anderen Wahrheiten festgemacht sind und aus der sie sich entfalten. Es ist nicht so, daß der Glaube an Gott nur so etwas wie eine Vorstufe des religiösen Lebens wäre, über die man einmal hinweggekommen sein muß, zu der man sich aber nicht mehr zurückzuwenden brauchte, weil man im Angesicht viel geheimnisvollerer, erregenderer Wirklichkeiten lebt wie etwa der Menschwerdung Christi, seiner Gnade und seines Fortwirkens in den Sakramenten. In Wahrheit sind alle diese angeblich höheren Wirklichkeiten vom Glauben an die Existenz Gottes getragen; sie sind in diesem Glauben allein vollziehbar und eigentlich nur Explikationen dieser einen Wahrheit, mit der darum auch alles andere steht und fällt.

---

[1] Gedanken dieses Aufsatzes lagen einem Referat zugrunde, das der Verf. vor katholischen Studenten und Akademikern hielt.

[2] Zur geistesgeschichtlichen Erklärung vgl. G. Siegmund, *Der Kampf um Gott*, Berlin 1957.

[3] G. Szczesny, *Die Zukunft des Unglaubens*, München 1958.

[4] Vgl. G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959, 92.

Aber auch vor dem Forum des Gegners wird in der gegenwärtigen Situation eine redliche Rechenschaftsablage von der Wahrheit des Gottesglaubens notwendig, wie sie für immer in dem Petruswort gefordert ist: „... seid allezeit zur Verantwortung bereit einem jeden gegenüber, der von euch Rechenschaft über eure Hoffnung fordert" (1 Petr 3, 15). Diese Rechenschaftsablage kann nur so geschehen, daß der Weg aufgezeigt wird, auf dem es zum Gottesglauben kommt. Nur wenn der Gläubige sich über den Weg des Gottesglaubens verantwortet, kann er beanspruchen, daß sein Glaube nicht als Täuschung und Illusion verdächtigt wird.

Mit einer solchen Vergewisserung des Gottesglaubens hat es aber eine eigene Bewandtnis. Da der Glaube an Gott ein Akt sui generis ist und seine letzte Sicherheit von der Autorität dessen empfängt, an den er sich wendet, nämlich von Gott, kann seine innere Wahrheit dem Außenstehenden nicht einfach andemonstriert und bewiesen werden. Der Gläubige steht, was jeder irgendwann einmal schon schmerzlich erfahren haben wird, dem Ungläubigen gegenüber wie ein Sehender dem Blinden, dem er sein eigenes Sehvermögen und dessen reichen Inhalt nicht einfach übertragen kann. Eine solche Transplantation ist aus inneren Gründen unmöglich. Also scheint die einzige Möglichkeit, die Wahrheit des Gottesglaubens zu begründen, der Rückgang auf das einzigartige Wunder des Glaubens selbst zu sein, die immer nachdrücklichere Betonung der Gottestat des Glaubens und das immer entschiedenere Bekenntnis der Glaubenswirklichkeit im Worte und im Leben.

Das katholische Glaubensverständnis gibt hierüber aber eine andere Auskunft. Sowenig es daran zweifelt, daß der Glaube an Gott sich immer im Erweis der eigenen Kraft verantworten und bewahrheiten muß, so hält es doch andererseits daran fest, daß es auch eine Anerkennung des Daseins Gottes durch die Vernunft und aus der Schöpfung gibt, daß sich also auch von der Natur her ein Weg zu Gott öffnet, den der Mensch beschreiten und an dem er seinen Gottesglauben äußerlich ausweisen kann. Es ist der Weg des natürlichen Gotterkennens, den auch der Sünder und der Heide prinzipiell gehen und nachvollziehen können. Die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis ist katholischerseits nicht nur eine theologische Meinung, sondern eine zum Glaubensbestand gehörende Wahrheit.

Der Sinn und die Tragweite dieser Wahrheit liegen aber nicht so offen zutage, daß sie nicht immer wieder vergröbert und entstellt werden konnte. Deshalb ist es angebracht, zunächst genauer festzustellen, wie die Kirche diesen Weg erklärt und verstanden wissen will.

I. Die Kirchenlehre[5] gründet in der Überzeugung, daß Gott sich auch in der Schöpfung geoffenbart hat und immer noch offenbart, so daß es eine Schöpfungs- oder Werkoffenbarung Gottes gibt, die von der übernatürlichen Wortoffenbarung in Jesus Christus zu unterscheiden ist. Diese objektive Schöpfungsoffenbarung wäre aber ziel-

---

[5] Sie wurde definiert auf dem Vatikanum, D 1785, 1806. Vgl. auch D 1391.

und bedeutungslos, wenn ihr auf seiten des Menschen nicht auch die Fähigkeit entspräche, den Schöpfer aus seinen Taten wirklich zu erkennen. Deshalb war es im Sinne der Kirchenlehre nur folgerichtig, dem Menschen auch subjektiv die Fähigkeit des natürlichen Gotterkennens zuzuschreiben und zwar auf Grund seines gottebenbildlichen Menschseins, näherhin seiner Geistigkeit. Gott ist somit der menschlichen Erkenntniskraft nicht unzugänglich und zwar nicht nur als irgendwie in der Weltwirklichkeit eingestaltetes Vernunftgesetz wie der Logos der Stoa oder als in allem irdischen Leben schlummernde Weltseele im Sinne des Pantheismus, sondern als die Person des Schöpfers, dem die Welt ursprunghaft und zielhaft untergeordnet bleibt. Das natürliche Gotterkennen ist deshalb auch mit einer inneren Verpflichtung ausgestattet, die den Menschen als sittliches Wesen einfordert und ihn zur sittlichen Anerkennung dieses so erkannten Gottes aufruft. Es handelt sich also nicht um ein nur theoretisches Erkennen, sondern um ein sittlich-praktisches. Nur so ist es zu erklären, daß Paulus an der klassischen Stelle des Römerbriefes 1,20–25, auf die sich die Kirche in diesem Zusammenhang beruft, die Verantwortlichkeit und Schuldhaftigkeit der Heiden in der Unterlassung der rechten Gottesverehrung mit so starken Worten anprangern kann.

Die Berufung auf Paulus ist für das Verständnis der Kirchenlehre vom natürlichen Gotterkennen nicht ohne Belang. Sie zeigt zunächst, daß die Kirche mit dieser ihrer Lehre auf dem Fundament der Schrift steht. Von diesem Fundament her muß sie dann auch gedeutet werden. Betrachtet man nun die Römerstelle genauer, so zeigt sich, daß Paulus hier keine Aussage über die abstrakt-metaphysische Natur des Menschen und ihre Fähigkeit zur Gotteserkenntnis macht, sondern über die konkret-geschichtliche Situation der Heidenwelt vor Gott spricht. Diese ist nun entscheidend gekennzeichnet durch das Versagen des natürlichen Menschen, der die Erkenntnis des wahren Gottes im Ungehorsam verkehrte, Gott nicht die Ehre gab und ihm die geschuldete Anerkennung nicht zollte. Weil der Mensch aber die sittlichen Folgerungen aus der ihm offenstehenden natürlichen Gotteserkenntnis nicht zog, verlor er sich in Nichtigkeiten und erfuhr eine Verfinsterung des Herzens, wie es in Röm 1,21 heißt. Das sagt nun auch, daß sich sein Blick für das Göttliche trübte und die Kraft zur natürlichen Gotteserkenntnis geschmälert wurde. Damit stellt sich die natürliche Gotteserkenntnis im konkret-geschichtlichen Verständnis Pauli als ein doppelseitiges Phänomen dar. Sie ist dem Menschen einerseits wirklich geschenkt und öffnet ihm einen Weg zu Gott, so daß er schuldig wird, wenn er ihn nicht geht. Da der Mensch sich aber von dem erkannten Gott in Bosheit abwandte und sich sein Blick daraufhin immer mehr in der Welt verfing, haftet dem natürlichen Gotterkennen infolge der Sünde nun auch etwas Gebrochenes und Fragwürdiges an.

Die Kirche hat in der Darstellung ihrer Lehre auf dem Vatikanum diese konkrete Situation der Menschheit berücksichtigt, indem sie nämlich im gleichen Zusammenhang, da sie von der natürlichen Gotteserkenntnis handelt, von der moralischen Notwendigkeit einer besonderen göttlichen Offenbarung spricht und von der alia super-

naturalis via, auf der der Mensch zur Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge gelangt, und zwar auch derjenigen, die er an sich schon natürlicherweise erkennen kann. Damit ist sowohl gegenüber dem philosophischen Agnostizismus, der die Erkennbarkeit des Übersinnlichen schlechthin verneint, als auch gegenüber einem natürlichen Gefühlsglauben und gegenüber dem sog. Fideismus, der alle Gotteserkenntnis auf die übernatürliche Offenbarung zurückführt, die Fähigkeit der menschlichen Vernunft betont, das Dasein Gottes zu erkennen. Aber diese Fähigkeit ist weder in ihrer Kraft, noch in ihrer Bedeutung verabsolutiert; denn über der natürlichen Offenbarung und der ihr zugeordneten Vernunftbefähigung erhebt sich die übernatürliche Gottesoffenbarung, die im Glauben erfaßt wird. Es kann kein Zweifel sein, daß diese übernatürliche Wortoffenbarung nicht nur die höhere und sicherere ist, so daß sie dem natürlichen Gotterkennen aufhelfen und es stärken kann, sondern daß sie auch die für das Heil des Menschen entscheidende Offenbarung ist. Aber trotzdem hat die natürliche Offenbarung und Gotteserkenntnis auch ihrerseits eine wichtige Bedeutung für die übernatürliche Offenbarung und den Glauben. Nach dem, was die Kirche auf dem Vatikanum über das Verhältnis von Glauben und Vernunft (D 1799) lehrt, muß nämlich die Schöpfungsoffenbarung und ihre Erkenntnis als die natürliche Grundlage für das Ansetzen der übernatürlichen Offenbarung verstanden werden. Sie ist der menschliche Anknüpfungspunkt, der gewährleistet, daß die übernatürliche Offenbarung den Menschen auch auf menschliche Weise berühre und er diese vernünftig annehmen könne.

So wird in der katholischen Auffassung eine eigentümliche Verklammerung zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung und Gotteserkenntnis sichtbar. Sie macht es notwendig, die Eigenbedeutung des natürlichen Gotterkennens festzuhalten und zugleich auch seine Relativität im Hinblick auf die Übernatur, das echte physische Vermögen anzuerkennen und zugleich auch die praktische Schwierigkeit der Entfaltung dieses Vermögens, was den Menschen wiederum auf die Übernatur verweist und eine moralische Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung anzeigt.

Die frühchristliche Tradition hat diese Doppelheit des Phänomens der natürlichen Gotteserkenntnis ziemlich unreflektiert getroffen, wenn sie etwa mit den Apologeten ganz selbstverständlich für eine Erkennbarkeit Gottes aus der Ordnung der natürlichen Welt eintrat und zugleich auch auf die Schwierigkeiten einer natürlichen Gotteserkenntnis für den sündigen Menschen und die unreine Seele hinwies[6], so daß Athanasius auch wieder die Schlußfolgerung ziehen konnte, daß der Logos Mensch werden mußte, um der Menschheit die wahre und sichere Gotteserkenntnis zu bringen[7]. So wurde die Doppeldeutigkeit der natürlichen Gotteserkenntnis und ihr Bezug zur übernatürlichen Offenbarung niemals verkannt, wenn auch die Betonung der beiden Momente wechselte. Die mittelalterliche Scholastik z. B.

---

[6] So Theophilus v. Antiochien, *Ad Autolycum* I, 2; Origenes, *Contra Celsum* VI, 67.
[7] Über die Menschwerdung des Logos, 11.

und die Neuscholastik des 19. Jh. haben in ihrem Vertrauen auf die Vernunft und in ihrer abstrakt-metaphysischen Betrachtungsweise der menschlichen Natur das Moment der Sicherheit und Eigenbedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis mit Nachdruck betont[8]. Newman und Möhler[9] dagegen sahen in einer mehr an Augustinus ausgerichteten Betrachtungsweise des konkreten Menschen sehr nüchtern die Gebrochenheit und die ungewisse Art dieser menschlichen Fähigkeit, ohne doch dabei Fideisten zu werden, d. h. nur eine übernatürlich-gnadenhafte Gotterkennbarkeit zu behaupten. Im Grunde blieb so in der Kirche diese eigentümliche Zweieinheit des Weges zu Gott immer anerkannt. Sehr anschaulich hat in neuester Zeit G. Söhngen im Anschluß an Bonaventura diese Möglichkeit der übernatürlichen Gotteserkenntnis und ihre Zuordnung zur übernatürlichen Offenbarung und zum Glauben ausgedrückt, wenn er von den zwei Büchern spricht, die Gott über sich selbst geschrieben hat, von dem Buch der Schöpfung nämlich und dem Buch der Schrift, die vom Menschen zusammen und nebeneinander gelesen werden müssen[10].

So stellt sich die Lehre der Kirche über die natürliche Gotteserkenntnis als ein wohl abgewogenes und differenziertes Gebilde dar, das durchaus nicht einem grobschlächtigen Naturalismus in den Dingen des Gottverhältnisses des Menschen das Wort redet, aber doch an der Schöpfungsoffenbarung und an der Gottfähigkeit des natürlichen Menschen festhält und das natürliche Gotterkennen als einen möglichen Weg zu Gott anerkennt, so sehr es ihn auch in Bezug auf das tatsächliche Ausmaß und seine Selbständigkeit eingrenzt.

II. Trotzdem ist diese Lehre im gesamtchristlichen Bereich nicht unangefochten geblieben und stößt auch heute wieder auf den Widerstand der evangelischen Theologie. Es ist hier nicht möglich, in eine umfassende kontroverstheologische Auseinandersetzung bezüglich dieses Lehrpunktes einzutreten. Es kann nur beabsichtigt sein, den eigenen Standpunkt im Licht des Gegensatzes zu betrachten, um ihn dann noch eindeutiger zu fixieren. Dazu ist es aber unerläßlich, wenigstens einige charakteristische Stimmen der heutigen evangelischen Theologie zu Gehör zu bringen. Dabei wird sich zeigen, daß diese Stimmen nicht ganz einheitlich sind und die Antithese zur katholischen Lehre einige Schattierungen aufweist.

Die Reformatoren haben, auch wenn sie auf die Betonung einer Manifestation und Erkenntnis Gottes außerhalb der geschichtlichen, übernatürlichen Offenbarung wenig Wert legten, doch im allgemeinen nicht bestritten, daß Gott sich dem Menschen auch in der Natur und im Gewissen bezeugt[11]. Unter ihrem Einfluß stand die klassische lutherische Theologie, die in diesem Punkte von der katholischen Lehre nicht sehr

---

[8] Vgl. hierzu G. Söhngen, *Kardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt*, Bonn 1946, 63.

[9] *Ebd.*, 63 f.

[10] G. Söhngen, *Die Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung und unsere Glaubensverkündigung*, in: *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 221. Vgl. dazu Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* I, 14 (deutsch von J. Kaup u. Ph. Böhmer, Werl 1932, 20).

[11] W. H. van den Pol, *Das reformatorische Christentum*, Köln 1956, 130; 156.

weit entfernt war, was etwa ein Wort Johann Gerhards (1582—1637) beweist, der einmal im Anschluß an Augustin erklärt: „Zwei Größen sind es, die uns zur Erkenntnis Gottes führen, die Schöpfung (creatura) und die Schrift (scriptura)". Heute wird dieses Urteil von Hans Asmussen bestätigt, wenn er sagt: „Die natürliche Gotteserkenntnis müssen wir als eine erziehliche Erkenntnis (cognitio pädagogica) ansehen, die ihre Klarheit durch den Sündenfall verloren hat. Sie kann aber neben der geoffenbarten Erkenntnis mit Segen verwendet werden, wenn sie dieser untergeordnet wird" [12].

Eine differenziertere Auffassung trägt heute der lutherische Theologe Paul Althaus vor. Er ist der Ansicht, daß sich die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus überall auf die Wirklichkeit des menschlichen Daseins bezieht, an sie anknüpft und auf sie eingeht. Althaus prägt in diesem Zusammenhang den charakteristischen Ausdruck, daß die menschlich-geschichtliche Wirklichkeit „theomorph" ist, „d. h. in sich selbst von Gottes Wirklichkeit zeugt" [13]. Er nimmt damit eine Selbstbezeugung Gottes vor und außer der Christusoffenbarung als gegeben an, die er die „Uroffenbarung" nennt, was aber nichts anderes ist, als die „allgemeine Offenbarung" der alten protestantischen Dogmatik. Wo es aber um die Frage geht, ob dem Sünder das richtige Erfassen dieser Uroffenbarung möglich ist und aus der objektiven Schöpfungsoffenbarung im Menschen natürliche Gotteserkenntnis entspringen kann, antwortet Althaus negativ. So hält er zwar die Wirklichkeit Gottes in der Schöpfung fest, erkennt aber nicht die Möglichkeit der menschlichen Vernunft an, ohne das Evangelium und die übernatürliche Offenbarung eine gültige Gotteserkenntnis zu gewinnen. Die natürliche Gotteserkenntnis des Sünders kann deshalb nur etwas Verderbtes sein, das vom Evangelium bekehrt werden muß.

Eine in der Form noch schärfere Position bezieht Emil Brunner, der in seiner Dogmatik die Realität einer Schöpfungsoffenbarung zunächst auch zugibt. Er bekräftigt seine Annahme mit der sehr treffenden Bemerkung: „... was wäre das für ein Schöpfer, der nicht seinem Geschöpf den Stempel seines Geistes aufdrückte!" [14] Aber damit ist wiederum nicht gesagt, daß „der von der geschichtlichen Christusoffenbarung noch nicht berührte Mensch" die Schöpfungsoffenbarung richtig zu erkennen vermöchte. Das ist wegen der Sünde des Menschen zu verneinen. Hier gilt nach wie vor der Satz, den Brunner schon 1925 in „Philosophie und Offenbarung" geschrieben hat: „Vom Menschen aus führt kein Weg zu dem, den er sucht, zu Gott, weder ein Weg des Erkennens, noch des tätigen Seins, noch auch des mystischen Gefühls" [15].

Während Brunner damit offensichtlich die Tatsache einer natürlichen allgemeinen

---

[12] H. Asmussen — Th. Sartory, *Gespräch zwischen den Konfessionen*, (Fischer Bücherei) Hamburg 1959, 17.

[13] P. Althaus, *Grundriß der Dogmatik*, Gütersloh 1947, I, 16.

[14] *Die christliche Lehre von Gott*, Dogmatik I, Zürich 1946, 138.

[15] E. Brunner, *Philosophie und Offenbarung*, Tübingen 1925, 12.

Offenbarung festhält, kommt Karl Barth in diesem Punkte zu einer noch entschiedeneren Konsequenz. Weil Barths theologisches Denken von einer radikalen Christozentrik bestimmt ist, die man gelegentlich schon als Christomonismus bezeichnet hat[16], kann er sich nicht zur Annahme von zwei Offenbarungen, einer allgemeinen-natürlichen und einer besonderen, verstehen. Es gibt neben dem Offenbarungszeugnis kein Welt-, Natur- und Geschichtszeugnis Gottes[17] als „zweite Quelle möglichen Wissens um Gott“[18]. Es gibt nur das Zeugnis und die Erkenntnis Gottes, die in der Christusoffenbarung geschieht. Damit will Barth nicht leugnen, daß es eine sog. „biblische Nebenlinie“[19] gibt, die auf das Zeugnis im Kosmos hinweist. Aber das ist keine selbständige, in der Natur liegende Offenbarung Gottes. Es kann sich hierbei nur um eine besondere Einzelwirkung der übernatürlichen Offenbarung handeln. Vom Lichte der übernatürlichen Offenbarung werden nämlich Mensch und Kosmos verändert und erstrahlen in neuem Licht. Aber das ist nicht ihr eigenes Licht, sondern nur ein Reflex der Offenbarung. Es gibt deshalb auch im Menschen keine ihm eignende Fähigkeit zur Gotteserkenntnis, kein religiöses Apriori und kein natürliches Vorverständnis der Offenbarung. Die Fähigkeit zur Annahme der Offenbarung wird vielmehr, wie Urs v. Balthasar hier zur Erklärung der Barthschen Position sagt, „vom Worte Gottes selbst mitgebracht und verliehen“[20], so daß sich in jedem Falle die Christusoffenbarung als die einzige erweist. Aus den genannten Gründen wird Barth verständlicherweise zu einem entschiedenen Gegner jeder natürlichen Theologie, die von der Offenbarung unabhängige Aussagen über Gott machen möchte. In all dem bringt er den reformatorischen Standpunkt wohl am entschiedensten zur Geltung.

Merkwürdigerweise will er die Schöpfung damit nicht abwerten und die Humanität des Menschen preisgeben. Hier kommt es materiell sogar zu ganz katholisch klingenden Aussagen über die gute Schöpfung Gottes. Aber diese Aussagen haben nur insoweit Geltung, als Jesus Christus „der reale Grund der göttlichen Schöpfung“[21] ist, d. h. sie gehen von der Annahme aus, daß diese Güte nur kraft der Gnade Jesu Christi vorhanden ist, so daß es trotzdem nicht zur Anerkennung einer natürlichen Offenbarung kommt.

Aber gerade diese Entschiedenheit und Überspitzung bei K. Barth hat dazu geführt, daß seine Position auch innerhalb der evangelischen Theologie teilweise auf heftige Ablehnung stieß. Ein Schüler Barths, der lutherische Theologe Max Lackmann, ist mit einer umfassenden Studie zur Geschichte der Exegese von Röm 1,18 und der anderen von der Tradition für die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis herangezogenen Schriftstellen seinem Lehrer scharf entgegengetreten. Das Ergebnis seiner

---

[16] W. H. van den Pol, *a.a.O.*, 158.
[17] Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Zürich[3] 1948, II, 1, 120.
[18] Ebda., 121.
[19] *Ebda.*, 114 ff.
[20] H. Urs v. Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, 117.
[21] *A.a.O.*, III, 2, 580.

Arbeit liegt in der Feststellung, die er als einen echten consensus ecclesiae bezeichnet, daß sich Gott „auch neben und außer dem fleischgewordenen Wort" kundtue und als Gott von seinem Geschöpf vernommen werde[22]. Was Barths exegetische Begründung seines Verdiktes gegen die natürliche Theologie angeht, so erklärt Lackmann, daß „die Auslegung von Röm 1 und 2, Apg 14 und 17, welche Barth in seiner Dogmatik darbietet, ihm nicht als Darstellung dessen abgenommen werden kann, was die neutestamentlichen Schriftsteller mit diesen Worten dachten, beschrieben und lehrten"[23]. Das Werk Lackmanns, das sich dem kath. Standpunkt in manchem nähert, zeigt, daß die beherrschende Stellung der Gegner einer natürlichen Gotteserkenntnis im Raum der evangelischen Theologie heute nicht mehr unangefochten ist. Es scheint, daß die radikale Auffassung der dialektischen Theologie, die ursprünglich ja nur als Korrektiv des humanistischen Vernunftchristentums des 19. Jh. und seines „Kirchenvaters" Schleiermacher gedacht war, heute selbst eine Korrektur erfährt. Sie bietet vielleicht Aussicht, daß die extremen Positionen geräumt werden.

Aber noch ist es nicht so weit. Das zeigt besonders das Beispiel Rudolf Bultmanns, dessen eigentümliche Stellung zur Frage der natürlichen Gotteserkenntnis hier wenigstens kurz skizziert werden soll. Sie ist deshalb so interessant, weil Bultmann, vom gleichen radikalen Ausgangspunkt wie Barth herkommend, doch zu einer positiveren Wertung der natürlichen Theologie vorzustoßen scheint, ohne doch damit der katholischen Auffassung wesentlich näher zu kommen. Auch für Bultmann ist „die einzig mögliche Zugangsart zu Gott der Glaube"[24], der durch die Begegnung mit dem Wort der Offenbarung in der Verkündigung geschieht. Weil aber der Glaube wesentlich ein neues Existenzverständnis erbringt, die Existenz aber nur eine ist, kann auch der Ungläubige die Möglichkeit der gläubigen Existenz und den Ruf des Glaubens verstehen. Er fordert ja von ihm nur die „Preisgabe seines bisherigen Selbstverständnisses"[25], das auf irdische Sicherung und Selbstbehauptung aus ist, auf eine neue, eigentlichere Existenz hin, die entweltlicht, auf das Unsichtbare und Unverfügbare geöffnet lebt. Man darf deshalb den Ungläubigen als vorgläubig bezeichnen und ihm ein Wissen um Gott zuschreiben. Aber es ist ein durchaus falsches, pervertiertes und ungehorsames Wissen, das von sich aus nie zum wahren Gott führen kann, sondern von der Offenbarung sogar zerbrochen werden muß. Und trotzdem ist die ungläubige Existenz in ihrer ganzen inhaltlichen Negativität formal doch ein Anknüpfungspunkt der Offenbarung und des Glaubens, weil der Widerspruch gegen Gott und Glauben um beides gleichsam unwissend weiß und beides in der Ablehnung versteht. Daran wird allerdings auch deutlich, daß Bultmanns dialektische Auffassung von einem negativ-positiven Vorverständnis des Gottesglaubens im Ungläubigen mit der katholischen Lehre nur das Wort gemeinsam hat. Im Inhaltlichen wie auch im Formalen,

---

[22] M. Lackmann, *Vom Geheimnis der Schöpfung*, Stuttgart 1952, 22.
[23] *Ebda.*, 28.
[24] *Glauben und Verstehen*, Tübingen[3] 1958, I, 294.
[25] *Ebda.*, 298.

d. h. in der Betrachtungsweise und in der Bewertung dieses Vorverständnisses, gibt es keine Übereinstimmung.

Ein Überblick über die Aussagen der evangelischen Theologie, auch wenn sie in Einzelheiten nicht unbeträchtlich divergieren und stellenweise sich auch der katholischen Position nähern, läßt doch erkennen, daß im ganzen genommen die reformatorische Lehre die Antithese zur katholischen bildet.

Fragt man aber weiter, welche tieferen Gründe für diese Antithese bestimmend sind, so wird man finden, daß der evangelischen Theologie zutiefst die scheinbare Zweigleisigkeit der katholischen Lehre von einer natürlichen Offenbarung und Gotteserkenntnis neben einer übernatürlichen unberechtigt und gefährlich erscheint.

Die katholische Auffassung erweckt auf dieser Seite den Verdacht, daß bei der Knüpfung der Gottbeziehung Mensch und Gott als gleichberechtigte Subjekte aufträten. Menschenweisheit und Gotteswort würden hier in der gleichen Ebene angeordnet und in den gleichen Rang gesetzt. Die übernatürliche Offenbarung und Gotteserkenntnis könne dann höchstens noch als eine Ergänzung der natürlichen angesehen werden, sei nur ein Sonderfall der allgemeinen Naturoffenbarung und damit in ihrem Wesen verfälscht. Ja, weil bei diesem Nebeneinander von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung und Gotteserkenntnis sich das Übernatürliche irgendwie vor der Vernunft ausweisen müsse, wird dem Verstand des Menschen angeblich sogar die entscheidende Funktion bei der Verwirklichung des Gottverhältnisses zugebilligt. Daran knüpft sich die weitere Befürchtung, daß in der katholischen Auffassung der Mensch instand gesetzt würde, sich aus eigener Kraft und gleichsam auf eigene Faust den Weg zu Gott zu bahnen, sich in den Gottesglauben hineinzuphilosophieren. Damit aber scheint Gott irgendwie in die Verfügung des Menschen gegeben und wie jeder irdische Erkenntnisgegenstand dem Menschen unterworfen. Das aber heißt das Verhältnis des Menschen zu Gott grundlegend verkennen, heißt auf seiten des Menschen eine durch nichts zu rechtfertigende Anmaßung hochzüchten und heißt Gott gegenüber, seine Hoheit, die Majestät und Göttlichkeit seines Wesens mißachten. Der Weg aber, auf dem solches geschieht, könne kein rechter Weg zu Gott, sondern müsse ein Irrweg sein, der den Menschen von Gott wegführt und ihn nur noch schlimmer in das Labyrinth seines eigenen, gottfernen Wesens verstrickt.

III. Man wird nicht sagen können, daß solche Befürchtungen gegenüber möglichen negativen Konsequenzen der katholischen Lehre von den zwei Offenbarungen gänzlich unbegründet wären, vor allem wenn man gewisse einseitige Darstellungen dieser Lehre ins Auge faßt. Man muß sich freilich auch vor Konsequenzenmacherei hüten und nicht schon aus den Spannungen, die jedem Lehrgebilde innewohnen, wirkliche Brüche und Widersprüche konstruieren. Das legt dem katholischen Theologen allerdings die Pflicht auf, die katholische Auffassung im Lichte der Antithese noch genauer zu präzisieren. Dazu kann der Nachweis dienen, daß

1) die katholische Lehre keine Trennung in zwei Offenbarungen oder Theologien intendiert und hier wie auch sonst keinem Dualismus huldigt. Diese Mißdeutung

wurde eigentlich zu Beginn schon abgewehrt, wenn dort von der „Zweieinheit" der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung gesprochen wurde. Aber damit ist die genaue Struktur und das Gefüge dieser Einheit noch nicht restlos aufgehellt. Man muß wohl auch zugeben, daß die näheren Erklärungen dieser „Zweieinheit" mit dem bildhaften Ausdruck von den zwei Büchern, die Gott geschrieben hat und uns zu lesen gibt, oder mit der Bezeichnung der natürlichen Offenbarung als Grundlage der übernatürlichen, die behauptete Einheit gedanklich eher wieder lockern als befestigen. Im Sinne dieser Bilder werden nämlich die beiden Offenbarungs- und Erkenntnisweisen doch mehr nebeneinander gestellt oder wie zwei Etagen übereinander angeordnet, was immer noch mehr für eine Dualität als für eine Einheit spricht. Auch behebt eine solche Deutung des Tatbestandes letztlich doch nicht den Verdacht, daß der Mensch zunächst einmal im Buche der Natur liest und das Buch der übernatürlichen Offenbarung nur zur Ergänzung seiner natürlichen Gotteserkenntnis heranzieht, was diese zur entscheidenden Instanz machen würde. Die Einheit muß deshalb von anderer Art sein als die einer losen Beiordnung oder auch nur äußerlichen Überordnung. Sie muß ein Abbild jenes Verhältnisses sein, das grundsätzlich zwischen Natur und Übernatur besteht.

Über dieses Verhältnis muß deshalb hier kurz etwas gesagt werden, weil die Zuordnung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung und Gotteserkenntnis nur ein Spezialfall dieser allgemeineren Beziehung ist.

Von dieser Beziehung gilt aber, daß Natur und Übernatur sich nicht gegensätzlich gegenüberstehen oder wie zwei exzentrische Kreise, die je ihren eigenen Mittelpunkt haben. Das liegt daran, daß es keine selbständige natürliche Ordnung gibt. Seit der Schöpfung ist die Natur auf die Übernatur ausgerichtet, hat in ihr ihr Ziel und ihre Mitte. Da es nur ein einziges und zwar übernatürliches Ziel der Schöpfungsdinge gibt, existiert auch nur eine Weltordnung und zwar die übernatürliche, die freilich die Natur in sich einbegreift. Die katholische Theologie hat deshalb ursprünglich gar nicht in dem Gegensatzpaar natürlich-übernatürlich gedacht, sondern in der einen konkreten übernatürlichen Ordnung, in der die Natur als ein Element unversehrt aufgenommen war[26]. So wurde in der Kirchenlehre auch lange Zeit die natürliche Offenbarung nicht scharf von der gnadenhaft-übernatürlichen Offenbarung unterschieden. Das gilt z. B. noch von Thomas v. Aquin, von dem Karl Eschweiler gesagt hat: „Thomas und mit ihm alle Meister vom 12. bis zum 14. Jh. sind einmütige Augustinisten, insofern sie den Bereich der natürlichen Vernunfterkenntnis nicht als abgeschlossene, in sich schwingende Weltkugel, sondern als Bestandteil eines übergreifenden Ganzen sehen. Der natürliche Mensch und der durch die Gnade erhöhte Christ sind nicht zwei nebeneinander konkurrierende Wesenheiten. Das Wirken und die Wirklichkeit der göttlichen Gnade ist vielmehr das höhere und darum um-

[26] Darüber ausführlicher H. Urs v. Balthasar, *a.a.O.*, 273.

fassendere Prinzip der natürlich geschöpflichen Wirklichkeit — ähnlich wie im Leben der Pflanzen die Vitalität das höhere und umfassende Prinzip des mechanischen Stoffwechsels ist"[27]. Erst als Bajus und die Jansenisten im 17. Jh. diese Zuordnung von Natur und Übernatur, in der Natur das Eingestaltete, Übernatur das Umgreifende war, so komprimierten, daß die Übernatur zu einem Wesensbestandteil der Natur wurde, mußte die Kirche den Trennungsstrich zwischen beiden schärfer ziehen, um einem Monophysitismus, der hier ein Supranaturalismus wäre, zu begegnen. Damit sollte die Besonderheit und absolute Höherwertigkeit der Gnadenordnung geschützt werden, nicht aber die Natur aus der einen übernatürlichen Heilsordnung herausgebrochen werden. Natur existiert in der konkreten Heilsordnung, nachdem sie nun einmal auf das eine übernatürliche Ziel zentriert ist, notwendigerweise in einer Beziehung zu diesem Ziel und kann sich ihm gegenüber niemals neutral verhalten. Selbst wenn sich die Natur bewußt vom Gott der Gnade und der Liebe abwendet, so beweist sie auch noch in dieser Abwendung die Existenz des übernatürlichen Endziels.

Wenn das aber in der Ordnung des Seins zutrifft, dann muß es auch für die Ordnung des Erkennens gelten. Das heißt dann, daß auch dem natürlichen Gotterkennen keine selbständige Bedeutung und keine selbsteigene Zielhaftigkeit zukommen kann. Es hat seinen Sinn allein in der übernatürlichen Offenbarung und im Glauben. Es ist immer auf die Entscheidung des Glaubens vor der übernatürlichen Offenbarung angelegt. Wenn es diesen seinen innersten Bezug verkennt oder verbiegt, wird es ziellos, seines Sinnes entleert und ein falsches Wissen von Gott. Der Mensch, der sich deshalb etwa mit der natürlichen Gotteserkenntnis begnügen wollte, würde auch diese nicht festhalten können und müßte in der Gottesleugnung enden. Natürliche Offenbarung und natürliches Gotterkennen stehen so sehr im Raume der Christusoffenbarung und des Glaubens, daß sie ohne diesen Bezug und selbständig gemacht, korrumpieren und verfallen müssen. Sie sind nur als Elemente der umgreifenden übernatürlichen Ordnung im Bezug auf sie zu verstehen und zu halten.

Wenn aber die übernatürliche Offenbarung das Umgreifende ist und das natürliche Gotterkennen in dem Raum der einen übernatürlichen Ordnung erfolgt, dann ist es auch von der Atmosphäre dieses Raumes erfüllt, von seinem Horizont umgeben, vom Licht der Offenbarung und seinen vielfachen Brechungen im natürlichen Leben betroffen und von der helfenden Gnade beeinflußt. Deshalb darf niemals ausgeschlossen werden, daß die natürliche Gotteserkenntnis im konkreten Fall von den Einflüssen der Uroffenbarung, der religiösen Erziehung und der jedem Menschen angebotenen helfenden Gnade mitbestimmt wird. Das wollte das Vatikanum in seiner Formulierung auch nicht ausgeschlossen wissen[28]; denn auch in diesem Falle ist das garantiert, was das Konzil vor allem festhalten wollte, nämlich das Funktionieren der natürlichen Kräfte innerhalb der einen übernatürlich erhobenen Ordnung, so daß die Natur nicht

---

[27] K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926, 325.
[28] H. Urs v. Balthasar, *a.a.O.*, 319.

ausgelöscht, sondern in Geltung belassen wird und beim letztintendierten und allein wichtigen Zustandekommen des Glaubens an die übernatürliche Offenbarung auch Bedeutung behält.

2) Die beziehentliche Einheit von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis wird aber nicht nur garantiert durch ein äußeres Band, das beide umschließt und das die eine, übernatürliche Ordnung ist, sondern sie ist noch tiefer begründet in dem gleichen Ursprung beider Wirklichkeiten und der gleichen sie verursachenden und tragenden Macht: das aber ist der eine Gott, der sowohl Urheber der Schöpfung wie der Gnade ist. Beide Wirklichkeiten kommen also aus Gott und laufen in seiner Hand auch wieder zusammen. Darin aber liegt ein weiteres Argument dafür, daß die natürliche Offenbarung und Gotteserkenntnis nicht als unabhängige Wirklichkeit oder gar als Gegeninstanz zur übernatürlichen Offenbarung Gottes gedacht werden kann. Es ist ja der gleiche Gott, der beide begründet und trägt und zwar in dem gleichen mittlerischen Prinzip, das sowohl die Schöpfung wie auch die Erlösung vermittelte, nämlich in Jesus Christus, der sowohl Schöpfer als auch Erlöser ist. Darin liegt auch schon die Antwort auf die Einrede, daß die Annahme einer natürlichen Offenbarung und Gotteserkenntnis gegen die Hoheit und Größe des Gottes der Gnade und der Liebe ausschlagen könnte. Es ist ja der Gott der Gnade selbst, der die natürliche Offenbarung in der Schöpfung grundlegte und dem Menschen diesen Weg zu ihm bahnte. Die Schöpfungsoffenbarung ist deshalb genauso eine Tat Gottes wie die übernatürliche Offenbarung. Sie ist das erste Wort Gottes an den Menschen, das auf das zweite und entscheidende Wort, das Gott in der Menschwerdung des Sohnes gesprochen hat, innerlichst hingeordnet ist. Auch die Schöpfungsoffenbarung ist deshalb kein Werk des Menschen, sondern ein echtes Offenbarungshandeln Gottes, was in dem Wort »Deus manifestavit« in Röm 1, 19 sehr deutlich zum Ausdruck kommt[29]. Auch von daher ist die Befürchtung unbegründet, daß die natürliche Offenbarung Gottes Majestät antasten könnte.

Das wird indes noch klarer, wenn man die Schöpfungsoffenbarung nicht einseitig als vergangenes, historisches Geschehen der Urzeit faßt, sondern ihren aktuellen Charakter anerkennt. Unsere Schöpfungsvorstellung ist leider im allgemeinen einseitig historisch bestimmt, weil wir die Schöpfung ausschließlich als vergangenes Geschehen fassen und in Konsequenz auch zu einer deistisch gefärbten Auffassung vom Schöpfergott kommen. In Wirklichkeit ist die Schöpfung aber ein Akt Gottes, der in der Welterhaltung seine Fortdauer erfährt, so daß der Schöpfer auch jetzt sein Geschöpf noch unmittelbar berührt und erfaßt. Wenn man diesen jetztzeitlichen Charakter der Schöpfung anerkennt, wird man keine Schwierigkeit haben, auch die Schöpfungsoffenbarung nicht nur historisch und statisch zu fassen, sondern ereignishaft zu sehen, d. h. als ein für den Menschen je neues Handeln des Schöpfers an ihm, worin sich die Souveränität Gottes und sein Herrsein gegenüber dem Menschen von neuem beweist.

---

[29] O. Kuss, *Der Römerbrief*, Regensburg 1957, I, 36.

Das ist zunächst von der objektiven Seite der natürlichen Gotteserkenntnis zu sagen. Es gilt aber genauso auch von der subjektiven Befähigung des Menschen, auf die natürliche Offenbarung zu antworten und an ihr den Akt des natürlichen Gotterkennens entspringen zu lassen. Man könnte ja wenigstens an diesem Punkte immer noch behaupten, daß eine solche Befähigung und ihr aktueller Gebrauch den Menschen von Gott unabhängig mache und damit Gott entthrone. Ein solcher Einwand ist aber schon deshalb nicht stichhaltig, weil Gott ja mit der Schöpfung auch diese Fähigkeit in den Menschen eingesenkt hat und der menschliche Verstand ein Widerschein des göttlichen Lichtes ist.

Aber auch die Aktuierung dieser Fähigkeit ist nicht als schlechthin unabhängig von Gott zu denken. Abgesehen davon, daß, wie vorhin schon angedeutet, dem Menschen in unserer konkreten Heilsordnung nie die aktuelle Gnade fehlt und deshalb gerade die höchsten Taten der natürlichen Sittlichkeit praktisch immer von der Gnade begleitet sein können, muß auch der rein natürliche Erkenntnisakt des Menschen als eine Wirkung des Schöpfergeistes angesehen werden, der dem Menschengeist zuinnerst nahe ist, ohne daß man darin schon die spezifisch übernatürliche Gnade am Werk sehen müßte. Deshalb hat die frühe christliche Theologie, die diese Zusammenhänge noch lebendiger erlebte, auch die Gotteserkenntnis unter den Heiden auf das Einwirken des Logos zurückgeführt, der schon im natürlichen Bereich als der große Erzieher des Menschengeschlechtes anerkannt wurde und als der Weggeleiter auf den Gipfel der übernatürlichen Gottesoffenbarung[30]. Im Grunde ist damit auch im katholischen Bewußtsein der Gedanke verankert, daß alle Erkenntnis im Logos des Schöpfers ihren Grund hat, daß deshalb auch Gott niemals ohne Gott, d. h. ohne sein Einwirken erkannt wird und Gott niemals nur versachlichtes Objekt der Erkenntnis ist, wenn man auch andererseits nicht übersehen darf, daß dieses Wirken Gottes nicht formell schon übernatürliche Gnade ist, sondern eine auf diese übernatürliche Begnadung vorbereitende Guttat des Schöpfers an seinem Geschöpf.

3) Mit dem letzten Gedanken von der Zentrierung der beiden Offenbarungen und der ihnen entsprechenden Erkenntnisweisen in dem einen Schöpfer- und Erlösergott ist diese Einheit eigentlich schon so stark betont, daß man sich direkt fragen könnte, wozu dann überhaupt noch eine Unterscheidung beider festgehalten werde. Es stellt sich an diesem Punkt näherhin die Frage, warum sich die katholische Theologie nicht gleich und beherzt nur zu der einen übernatürlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus bekennt, wenn schon zugegeben wird, daß die natürliche Offenbarung und das natürliche Gotterkennen keine selbständige Bedeutung haben, daß sie von der übernatürlichen Wirklichkeit überformt und gleichsam auch unterfaßt sind und ebenso schon von Gott gewirkt werden wie die übernatürliche Offenbarung und der Glaube, wenn auch in anderer Weise.

Von der Beantwortung dieser Frage hängt letztlich das Verständnis für den tiefsten

[30] Vgl. z. B. Irenäus v. Lyon, *Adversus haereses* IV, 6, 6.

Sinn der katholischen Lehre vom natürlichen Gotterkennen ab. Darauf wäre zunächst in einem allgemeinen Satz zu antworten: Die katholische Theologie hält, obgleich sie die Trennung zwischen Natur und Gnade, Schöpfungs- und Christusoffenbarung verneint, doch an ihrer Unterschiedenheit fest, weil sie die Schöpfung und den Menschen im höchstmöglichen Sinne ernst nimmt. Wenn sie diesen Hiatus zwischen der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung nicht setzte, könnte die Eigenwirklichkeit der Schöpfung und des Menschen in ihr nicht mehr festgehalten werden. Der Kirchenlehre kommt es aber entscheidend darauf an, die Funktion der Schöpfungskräfte in dem einen übernatürlichen Raum des Heils nicht anzutasten. Das wäre aber nicht möglich, wenn die Natur und ihre Kräfte, für sich genommen, als gottunfähig erklärt würden, so daß dann in Konsequenz die wirkliche Gottbegegnung ohne Zutat des Menschen als ausschließliches Werk der Gnade und auf rein übernatürlichem Wege erfolgte. Die Forderung einer radikal übernatürlich denkenden Theologie, daß der Mensch natürlicherweise nichts selbst tun dürfe bei all dem, was für sein Heil entscheidend sei, sondern alles den Gott der Gnade tun lassen müsse, führt im Grunde zu einer Degradierung des Menschen und der Schöpfung. Wenn der Mensch nicht auch eine natürliche Bereitschaft für Gott hat, dann kann vor allem ein Moment nicht gehalten werden, das für das Verständnis des übernatürlichen Glaubensaktes wesentlich ist, nämlich daß sich der Mensch frei auf das Übernatürliche hinbewegt und es ungezwungen annimmt. Dann ist im Grunde auch keine Verantwortlichkeit des Menschen für den Glaubensakt mehr vorhanden, obgleich man sich immer wieder bemüht, diese Verantwortlichkeit auch auf der Gegenseite doch noch zu wahren, was aber unter den gemachten Voraussetzungen nicht mehr überzeugen kann.

Nun könnte es ja sein, daß man in der Degradierung des Schöpfers und des Menschen durchaus kein Unglück sieht, sondern im Gegenteil den notwendigen Beweis für die Erhabenheit und Majestät Gottes gegenüber dem Menschen. Aber dieser Beweis ist doch mit einem zu hohen Preis erkauft. Wenn nämlich die Schöpfung und ihre Kräfte herabgemindert werden, dann auch der Schöpfergott. Da dieser aber kein anderer ist als der Erlöser, muß jede Minderung der Schöpfungswirklichkeit auch zu einer Herabsetzung der Erlösungswirklichkeit und des Gottes der Gnade führen. Die Würde der Erlösung ist nur dann gewahrt, wenn sie ein volles „ja“ zur Schöpfung beinhaltet und nicht eine völlig zerstörte, gottunfähige Schöpfung voraussetzt.

Nur so ist auch gewährleistet, daß die übernatürliche Offenbarung vom Menschen als eine ihn erhebende und vollendende Macht erkannt wird. Deshalb kann der evangelische Theologe Max Lackmann sagen, daß der Verzicht auf den natürlichen Ansatzpunkt für die übernatürliche Offenbarung im Menschen „den biblischen Offenbarungsinhalt zu einer weltfremden und weltfeindlichen mystischen Geheimlehre oder Geheimreligion“ machen müßte, „in der das Evangelium nicht mehr Gottes helfender Griff nach seinem Geschöpf und nach seiner Welt, sondern deren Negation ist“ [31].

[31] *A.a.O.*, 271 f.

Wenn man den biblischen Offenbarungsinhalt derart von jedem natürlichen Vorverständnis des Menschen trennt, dann leistet man diesem Menschen und der Welt gerade heute einen schlechten Dienst. Man hat nicht zu Unrecht bemerkt, daß mit ein Grund für das Aufkommen einer glaubens- und gottlosen Welt in der Weltlosigkeit der Gläubigen zu suchen ist und in dem religiösen Separatismus der Frommen. Daß man diesem Separatismus begegnen muß, ist heute eine weithin anerkannte Forderung. Man kann ihm aber nicht begegnen, wenn man die Offenbarung Gottes in der Schöpfung und ihre natürliche Erkennbarkeit durch den Menschen leugnet. Dann wird der ungläubige Mensch, der sich ohnehin der Rätselhaftigkeit und Unheimlichkeit des Kosmos ausgesetzt fühlt, nur noch tiefer in seine Gottlosigkeit hinabgestoßen, der Gläubige dagegen in seinem Hang zur Isolation bestätigt. Das Erfordernis der Gegenwart ist der weltzugewandte Glaube. Die theoretische Grundlage für einen solchen weltzugewandten Glauben liegt aber in der Anerkennung einer natürlichen Offenbarung und Gottfähigkeit des Menschen; denn eine Welt, die so verderbt wäre, daß sie den Menschen von ihrem Schöpfer nichts mehr erkennen ließe, könnte für den Gläubigen tatsächlich kein Gegenstand der Hingabe mehr sein, sondern nur der Flucht und der radikalen Entsagung.

So zeigt sich auch vom Standpunkt der Verkündigung des wahren Glaubens in der modernen Welt, daß ein Zugang aus der Schöpfung zur übernatürlichen Offenbarung und zum Gottglauben offen gehalten werden muß, auch wenn es kein schlechthin selbständiger und von der einen, übernatürlichen Ordnung unabhängiger Weg ist, und auch wenn er nur selten zur vollen Entfaltung kommen sollte. Er bleibt auch in einer unentwickelten und unausgelegten Form der Ort, an dem der Gott der Gnade den Menschen treffen und berühren kann und von dem aus sich der Mensch von Gottes Gnade frei erfassen lassen kann.

Über Göttliches Recht und Naturrecht in der Gegenwart

Fr. W. von Rauchhaupt, Heidelberg

EINTEILUNG

I. Religion und Recht seit der Entdeckung Amerikas

1. In der juristischen Literatur spricht man viel von dem Naturrecht und meint in ihm sogar ein Auf und Ab in seiner Haltung, ein Verschwinden und eine Rückkehr zu erkennen[1]. Aber man spricht zugleich kaum von dem Göttlichen Recht und seinem kontinuierlichen Bestand[2].

[1] Dazu H. Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München 1947. R. Stammler's Lehre von einem Naturrecht mit wechselndem Inhalt bestätigt bei J. Basdevant in *Hugo Grotius*, Leyden 1925, S. 27 f., Anm. 2. — Es gibt vier Stufen der Verbindung zwischen Göttlichem Recht und menschlichem Recht, einmal rein Göttliches Recht, dann Göttliches Recht mit menschlichen Zusätzen; umgekehrt rein menschliches Recht und letztlich menschliches Recht mit Zusätzen vom Göttlichen Recht her.

[2] Dazu z. B. E. Wolf, *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, Tübingen 1948, mit Hinweisen auf Luther

Der wesentliche Unterschied zwischen dem Göttlichen Recht und dem Naturrecht ist darin begründet, daß das Göttliche Recht allein von Gott ausgeht und aus den göttlichen Offenbarungsschriften abgelesen wird. Das Naturrecht ist auch aus Gottes Willen und Schöpfung erwachsen[3], aber es ist abhängig von der Erkenntnis des Menschen und bleibt vorzüglich auf den Menschen bezogen. Daher auch die Schwankungen in seiner Erfassung und Auslegung.

Grundsätzlich und überwiegend gilt Göttliches Recht in den Staaten Asiens. Dort sind die Religionen und die nationalen Rechte noch miteinander verbunden in den Hauptreligionen des Nahen, des Mittleren und des Fernen Ostens, nämlich im Judentum, im Islam, im Hinduismus, Buddhismus und im Konfuzianismus[4]. Das Göttliche Recht wird dort aus den eigenen Glaubensschriften abgeleitet. Es kann also in den verschiedenen Staaten auch verschiedene Arten des Göttlichen Rechts nebeneinander geben. Aber sie alle treffen sich in der gemeinsamen Anbetung Gottes und in dem gemeinsamen moralischen und Sittengesetz: Was Du nicht willst, das man Dir tu', das füg'auch keinem anderen zu[5]. Diese Forderung könnte zweckdienlich auch auf die Feinde angewendet werden. Diese Gebote finden sich ebenfalls in der gesamten christlichen Moral[6]. Man begegnet sich also oder soll sich doch begegnen in der Gottesliebe und zumindest in der brüderlichen Liebe. Besonders deutlich bildet die Bruderliebe auch zur Erkenntnis Gottes den Ausgang und das Herzstück der englischen und amerikanischen Quäker, die für ihre Guttaten an Freund und Feind 1947 den Nobelpreis erhielten. Neben ihrem Göttlichen Recht ist bei den Staaten Asiens an sich für ein eigenes Naturrecht kein Platz und kein Bedarf; es sei denn, daß es wie etwa im Völkerrecht aus dem Rechtsbestand der übrigen Staaten der Völkerrechtsgemeinschaft rezipiert wird.

Das Göttliche Recht der christlichen Staaten Europas findet sich in den Offenbarungsschriften des Neuen und des Alten Testaments. Die Hauptgebote des Neuen Testaments sind gleichfalls die Gottesliebe und die Nächsten- oder Bruderliebe und dazu die Fernsten- oder Feindesliebe, die uns Christus lehrt[7]. Sie umfassen zugleich die drei Hauptgebiete des Rechts, nämlich das religiöse Recht, die sozialen und nationalen Rechte und das Völkerrecht im Frieden und im Krieg.

Daneben zeigt sich das Naturrecht in seiner doppelten Eigenschaft als Gegenstück

---

und Calvin, besonders S. 62: Geschieht die Belehrung vom Menschen (und nicht von Gott) her, so ist ihr Ergebnis zweifelhaft.

[3] Dazu auch etwa in Goethes Gedichten zu Gott und Welt das Prooemion, Strophe 3: Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße / Im Kreis das All am Finger laufen ließe. / Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen, / Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen, / So daß was in Ihm lebt und webt und ist, / Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt. — Vgl. Gesamtausgabe 1828, Bd. 3, S. 73.

[4] Dazu Lewis Browne, *The World's Great Scriptures*, New York 1946; v. Rauchhaupt, *Die Hauptgebote des Neuen Testaments: Gottesliebe, Nächstenliebe und Feindesliebe als Leitgedanken im geltenden Recht*, 1959, S. 17 ff.

[5] Dazu O. v. Leixner, *Fremde Literaturen*, Bd. 1 1898, S. 29.

[6] Matth. 7, 12.

[7] H. Thielicke, *Fragen des Christentums*, 1947, S. 210, meint, daß Christus mit diesen Feinden die Widersacher der Gemeinde meint. Der Begriff der Fernsten-Liebe findet sich auch bei F. Nietzsche, so im *Zarathustra*, 1. Teil, von der Nächstenliebe, Musarionausgabe 1925, Bd. 13, S. 74 ff.

oder vielleicht weniger scharf als Abart des Göttlichen Rechts, und zweitens bildet es das Gegenstück zu den gesetzten Landesrechten. Diese letztere Seite des Naturrechts ist von geringerer Wichtigkeit. Hier interessiert das Naturrecht mit dem menschlichen Akzent im Gegensatz zu der größeren, allumfassenden göttlichen Offenbarung und des in ihr enthaltenen und uns gegebenen Rechts. Aber das Naturrecht ist bindendes Recht, ebenso wie das Göttliche Recht, während die gesetzten Rechte jederzeit abgeändert werden können. Das Naturrecht unterscheidet sich vom Göttlichen Recht durch die menschliche Motivierung. Diese Motive stammen vornehmlich aus der Vernunft, aus der Selbstliebe, aus den Beziehungen der Geschlechter, aus der Elternliebe, aus dem religiösen Empfinden und aus dem Gesellschaftssinn und -trieb[8].

Für Mittel- und Westeuropa tritt die Trennung des menschlichen Naturrechts vom Göttlichen Recht in Erscheinung etwa seit dem 30jährigen Religionskrieg. Nach ihm nimmt leider die Zersplitterung der Bekenntnisse ständig zu und neben den römischen Katholiken und Orthodoxen erstarkten die Protestanten und Reformierten und entstanden besonders im 19. Jahrhundert neu mehrere Freikirchen und zahlreiche Sekten. Auch galt lange der Grundsatz des cuius regio eius religio. Vordem war letzter Höhepunkt der Verbindung von Religion und Recht die Lehre der Dominikaner und Jesuiten in Salamanca, die sich während der Personalunion Spaniens mit Portugal (1580—1640) auch nach Lissabon und Coimbra ausdehnte. Die Hauptvertreter sind der Dominikaner Francisco de Vitoria in Salamanca (ca. 1480—1564)[9] und der Jesuit Francisco Suárez (1548—1617)[10], der anfangs auch in Salamanca lehrte und seit 1599 in Coimbra war. Sie versuchten auf der Basis des Göttlichen Rechts das benötigte Kolonialrecht[11] für den neuentdeckten Doppelkontinent von Amerika und für das Völkerrecht zu schaffen. Dieses Theologenrecht des 16. Jahrhunderts geriet jedoch bald in Vergessenheit, äußerlich wegen des reinen Naturrechts, wie es der reformierte Holländer Hugo Grotius (1583—1645)[12] in seinem Hauptwerk De jure belli ac pacis darstellte, das er 1624/25 im Pariser Exil abfaßte. Er war ur-

---

[8] Dazu R. Hartmann, *Philosophie der Natur*, 1950; E. Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre*, Karlsruhe 1955; E. Reibstein, *Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts, Studien zu den Controversiae Illustres* (des Fernando Vázquez de Menchaca, 1959), Bern 1949.

[9] Francisco de Vitoria, *Relecciones*, Ausgabe in *Classics of International Law*, Bd. 7, Übersetzung von J. P. Bate, mit Einleitung von E. Nys, Washington 1917; deutsche Ausgabe von W. Schätzel, Tübingen 1952, mit detaillierter Einleitung über Leben und Werk des Franciscus de Victoria von P. Hadrossek, der S. XVI, Anm. 12, auf die Berichtigungen durch O. P. Beltrán de Heredia V., *Los Manuscritos del Maestro Francisco de Vitoria*, Madrid 1928, verweist; E. Reibstein, *Völkerrecht*, 1958, S. 281 ff.

[10] Francisco Suárez, *De Legibus seu legislatore Deo*, Erstausgabe Coimbra 1612; in spanischer Übersetzung von J. Torrubiano, Madrid 1928; Ausgabe in *Classics of International Law*, Washington 1944; E. Reibstein, *Völkerrecht*, 1958, S. 313 ff. Ribeiro de Vasconcellos, *Suárez em Coimbra*, in *Colleçâo de Documentos* (1599—1617), Coimbra 1897.

[11] Dazu v. Rauchhaupt, *Überblick über die Geschichte des Völkerrechts in den spanisch-sprachigen Staaten von Europa und Amerika, insbesondere über die Schule der Theologen des XVI. Jahrhunderts in Salamanca und ihre Gegenwartsbedeutung* — in *Annales Universitatis Saraviensis*, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften, vol. VII, 1959, S. 90.

[12] Dazu J. ter Meulen und P. I. I. Diermanse, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius*, Den Haag 1950; M. J. M. van Eysinga, *Hugo Grotius* (deutsch), Basel 1952.

sprünglich vom Göttlichen Recht ausgegangen, aber bestimmte das spätere Werk für die magna humani generis societas. — Das Göttliche Recht der spanischen und portugiesischen Theologenschule wird wegen seiner moralischen Zielsetzung in der Gegenwart wieder wirksam und erweist sich als richtungweisend auch für das entstehende Weltraumrecht[13].

2. Mit dem Verblassen des Göttlichen Rechts seit Mitte des 17. Jahrhunderts und dem Vordringen des sich nach den Menschen ausrichtenden Naturrechts gewann zugleich der Rationalismus an Boden und führte vorzüglich nach der Französischen Revolution von 1789 in einem beschleunigten Tempo zur allgemeinen Liberalisierung des staatlichen und bürgerlichen Lebens. Aus ihm ist mit dem Erwachen des vierten Standes und seinem Kampf gegen Thron und Altar der Materialismus, der sich jeweils gern als Fortschritt bezeichnete, erwachsen, und als dessen letzter, man kann sagen: wilder Sproß ist der Kommunismus Rußlands und seiner Satellitenstaaten[14] anzusprechen. Den Gegensatz dazu bildet das Freiheitsideal der westlichen Welt und die hier entwickelte Form der Demokratie. — Die aus dem Materialismus resultierende Mechanisierung zeigte sich sogar in der menschlichen Erfassung der Naturwissenschaften, in denen das Atom als das kleinste, nicht weiter spaltbare Teilchen galt, und die auch das Gesetz von der Auswahl und von dem Siege des Tüchtigsten und Stärksten formulierten, das schließlich ebenfalls für die Friedens- und Kriegspolitik der Staaten bestimmend wurde.

3. Aber seit dem Zweiten Weltkrieg, also etwa seit 1950, macht sich eine zunehmende Tendenz der Rückkehr[15] zum Gottesglauben und damit wohl auch zu einer erneuten Annäherung und Verbindung des Rechts mit der Religion bemerkbar. Die engere Verknüpfung der verschiedenen christlichen Bekenntnisgemeinschaften miteinander dürfte diese Entwicklung fördern helfen. Man denke etwa an das von Papst Johann XXIII. angekündigte Konzil und die vorgängigen Besuche verschiedener Kirchenhäupter bei ihm. Eine sichtbare Hilfe bringt auch der Wandel der menschlichen Auffassungen in den Naturwissenschaften mit den wunderbaren Entdeckungen der Mikrophysik und Mikrochemie. Ebenso wurde die plötzliche Erschaffung der sichtbaren Welt und unserer Erde durch unseren Schöpfer-Gott erkannt und geglaubt. — Erstaunlich und erfreulich ist, daß sich einzelne Auswirkungen des neuen Gottesglaubens bereits in zahlreichen Staatsverfassungen Europas und Amerikas finden, die Gottes

---

[13] International Astronautical Federation (Washington D. C.): in *First Colloquium on The Law of Outer Space* (The Hague 1958), Wien 1959; darin S. 1 ff. v. Rauchhaupt, *A Light from the Past to show up the Legal Problems of Our Age of Space*; derselbe in *Second Colloquium* (London 1959), Wien 1960, S. 125 ff.: *World Space Law. The Basic Principles for its Codification*; *Third Colloquium*, Stockholm 1960, im Druck. — Dazu auch *Space Law. A Symposium Prepared at the Request of Honorable Lyndon B. Johnson, Chairman Special Committee on Space and Astronautics US Senate*, 31. 12. 1958 vol. I; vol. II im Druck.

[14] Dazu N. Berdjajew, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, deutsch 1953, über die Gegenreligion S. 44 ff. und 135 ff. Zu den Vertragsbrüchen Rußlands z. B. Lyons in *Reader's Digest*, New York, April 1958, S. 67—77.

[15] Dazu v. Rauchhaupt, *Die Rückkehr zur rechten Gotteserkenntnis* — in *Rundschreiben der Württembergisch-Badenschen Genossenschaft des Johanniterordens*, Heft 25, 1960, S. 7 ff.

Hilfe für das Gedeihen ihrer Staaten anrufen und die Staatspräsidenten beim Amtsantritt einen Eid unter Anrufung Gottes schwören lassen [16]. Überdies sind in vielen Parlamenten Gottesdienste für die verschiedenen Bekenntnisse ihrer Abgeordneten eingeführt worden. Beachtlich ist auch das zunehmende Verbot der Sonntagsarbeit im Handel, in der Industrie und für die großen Sportveranstaltungen, die nicht mehr an Sonn- und hohen Festtagen stattfinden sollen. Es sind nicht nur die Staaten mit katholischem Bekenntnis und protestantischen Monarchen, die sich noch Beschützer des Glaubens nennen, sondern auch moderne Volksdemokratien, die diesem Zug zur Rückkehr zum Gottesglauben in der parlamentarischen und täglichen Praxis Folge zu leisten beginnen. Leider sind die Gesetzeskodifikationen der Hauptgebiete des Rechts seit dem Vorgang der napoleonischen Gesetzbücher streng sachlich und allein auf ihre weltlichen Aufgaben gerichtet geblieben.

Zu den Tendenzen der Rückkehr zum Göttlichen Recht gehört auch die Erkenntnis der drei Hauptgebote des Neuen Testaments und ihre Bedeutung als Leitgedanken im geltenden Recht. Es sind die Gottesliebe, die Nächstenliebe und die Feindesliebe. Auch wenn sie nicht ausdrücklich genannt werden, spiegeln sie doch, wie erwähnt, ihren Sinngehalt wieder in den großen Rechtsgebieten des Religiösen oder Kirchenrechts, der nationalen und sozialen Rechte und des Völkerrechts. Diesen drei Hauptgeboten des Neuen Testaments im geltenden Recht soll unsere Aufmerksamkeit gewidmet werden [17].

II. Die drei Liebesgebote des Neuen Testaments

1. In den nationalen Gesetzgebungen lassen sich Gesetze beobachten, die als Ansatzpunkte oder Folgen der dreifachen Liebesgebote des Neuen Testaments angesprochen werden können, ohne daß dies in der Theorie oder in der Praxis ausdrücklich geschehen sei. Aber wissenschaftlichen Instituten der einzelnen Staaten dürfte es ein Leichtes sein, umfassende Listen der einschlägigen Gesetze oder Gesetzesteile aufzustellen. Hier genügen einige allgemeine Hinweise auf die daraufhin zu untersuchenden Rechtsgebiete.

a) Der Gottesliebe dienen einzelne Gesetze betreffend den Schutz der Religion und der Kirchen, ihrer Einrichtungen und ihrer Diener, oder das Verbot der Gotteslästerung. Sie sind über alle Gebiete des öffentlichen und des Privatrechts verstreut und vornehmlich im Kirchenrecht sichtbar. Sie sind stark ausgeprägt in Staaten mit älteren Verfassungen, in denen das römisch-katholische Bekenntnis zur Staatsreligion erhoben ist, so zum Beispiel in Spanien und anfänglich in den Republiken Hispano-

---

[16] So in den süddeutschen Verfassungen von 1946—47 und in der Bonner Verfassung von 1949. Beispiele aus Südamerika in v. Rauchhaupt, *Die Hauptgebote des Neuen Testaments*, S. 9 f.
[17] Dazu v. Rauchhaupt, *Die Hauptgebote des Neuen Testaments*, S. 13 f.

Amerikas[18], aber auch in einzelnen Staaten Westeuropas. In anderen Staaten, so auch in Portugal, gilt trotz etwaiger Konkordate mit der römischen Kurie die Trennung von Staat und Kirche.

b) Der brüderlichen Liebe entspricht die soziale Gesetzgebung des öffentlichen und des Privatrechts, so die umfangreichen Kodifikationen der Versicherung des Lebens, gegen Krankheiten oder gegen Schäden von mancherlei Art, der Arbeiterschutz für Männer, Frauen und Kinder in Industrie, Landwirtschaft und Handel, das Jugendrecht u. a. m. Es lassen sich hierzu auch die Gesetze über die Gleichstellung der Frau im öffentlichen und Privatrecht rechnen.

2. Die von Christus gelehrte Feindesliebe[19] ist, menschlich betrachtet, ein höchst erstaunliches Gebot. Es bekundet eine übermenschliche und göttliche Weisheit. Denn Haß und Grausamkeit gegen den unterlegenen Feind machen die Welt nicht besser, sondern tragen den Keim zur Vergeltung und zu neuen Ungerechtigkeiten in sich. Sie pflegen eine neue Welle von Gegenhaß und fortgesetzter Feindschaft auszulösen und steigern sich so wie in einer Schraube ohne Ende. Dasselbe gilt, wenn man solche Maßnahmen als Strafen für eine Kriegsschuld des Gegners begründet; denn sie treffen neben Schuldigen auch allzu viele unschuldige Opfer, wie gerade die jüngste Vergangenheit lehrt. Werden vielmehr die verschiedenen Schuldfragen und Forderungen auf beiden Seiten gegeneinander aufgerechnet, so trifft man sich auf einer vernünftigen mittleren Linie der gegenseitigen Duldung und Achtung und christlichen Liebe. Dadurch wird die unendliche Reihe der beiderseitigen feindlichen Handlungen unterbrochen und man lebt wieder friedlich nebeneinander.

Diese christliche Feindesliebe ist also nicht nur eine logische Ausweitung der Nächstenliebe, sondern folgt selbständig aus der Umschulung des Christen zur Vernunft und zur Überduldsamkeit[20], die der Glaube an die Gottessohnschaft Christi und sein Vorbild erbringen und die sogar zum Siege des schwachen, ja des erwürgten Lammes führen. Zwar endete der Justizmord an Christus mit seiner Kreuzigung, ohne daß er Widerspruch erhob. Aber Christus sagte ausdrücklich: Oder meinst Du, daß ich nicht könnte meinen Vater bitten, daß er mir zuschicke mehr denn zwölf Legionen Engel[21]?

Die Feindesliebe ist also eine neue Pflicht, die uns durch die Hauptgebote des Neuen Testaments auferlegt wird. Eine neuere Rundfrage in einer amerikanischen Frauenzeitung[22] ergab, daß 90% der Antwortenden bereit waren, Personen mit anderem Religionsbekenntnis zu lieben, 80% Personen anderer Rasse, 78% geschäftliche Rivalen, und danach im großen Abstand 27% Angehörige einer für gefährlich gehaltenen politischen Partei und endlich nur 25% die Feinde. Die Zeitung fügte

---

[18] So besonders in der Dominikanischen Republik; vgl. auch M. S. Bates, *Religious Liberty*, New York 1945.

[19] Dazu v. Rauchhaupt, *Die Hauptgebote des Neuen Testaments*, S. 22 ff.

[20] Dazu v. Rauchhaupt, *Die Hauptgebote des Neuen Testaments*, S. 15.

[21] Matth. 26, 53.

[22] Vgl. *Time* vom 1. 11. 1948, S. 42, und vom 26. 9. 1955, S. 35.

hinzu, daß diese 25%, die bereit seien, die Feinde zu lieben, unverträglich seien mit der offiziellen amerikanischen Einstellung, wie sie je während ihres gegenwärtigen Bestandes beobachtet wurde. Man könnte dies auch von jedem anderen Staate sagen.

Andererseits, und das ist unser beispielloser Gewinn, wird der Feindesliebe eine besondere und außergewöhnliche Belohnung, nämlich der Segen Gottes, zugesprochen. Christus selbst sagt[23]: Ich aber sage Euch: Liebet Eure Feinde; segnet, die Euch fluchen; tut wohl denen, die Euch hassen; bittet für die, so Euch beleidigen und verfolgen; auf daß Ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Und der Apostel Petrus[24] fügt dem hinzu: Und wisset, daß Ihr dazu berufen seid, daß Ihr den Segen (Eulogía = blessing) ererbet.

Der Begriff des Segens ist in unserem Recht außer im kirchlichen Ritual nicht oder nicht mehr geläufig. Aber Annäherungen finden sich, z. B. in der öffentlich-rechtlichen Belobigung oder Auszeichnung für besondere Taten oder Leistungen im Kriege und im Frieden, z. B. für Lebensrettung, oder im Strafrecht als Begnadigung, Strafmilderung oder Straferlaß. Im Völkerrecht könnte hierher ein günstiger Erfolg nach einem friedlichen oder kriegerischen Streit gezählt werden; hier ist der Segen, alles zusammenfassend, die Wohltat und Belohnung Gottes bei Befolgung seiner Gebote. Das ist wohl zu bedenken und dankbar anzunehmen.

Nun der Feind selbst. Wird der Feind nicht nur im Sinne des Kriegsrechts als äußerer Feind aufgefaßt, sondern als staatsangehöriger Feind der Ordnung überhaupt und als Übeltäter, so fließen aus dieser engeren Feindesliebe etwa Bestimmungen über Milderungen des Strafvollzugs. Auch lassen sich einzelne materiellrechtliche Vergünstigungen hierher rechnen, z. B. beim Mundraub[25]. Doch ist die Grenze nicht immer klar abschätzbar. Auch die Zulassung der kirchlichen oder der privaten Gefängnismission und Entlassenenbetreuung als Äußerungen der Liebe gegenüber einem Übeltäter gehört hierher[26].

a) In das Völkerrecht des Friedens war das Göttliche Recht mit Gottes-, Nächsten- und Feindesliebe nie hinreichend eingedrungen oder es wurde wieder abgestoßen und ist in Vergessenheit geraten. Im Statut des Ständigen Internationalen Gerichtshofs im Haag vom 13. 12. 1920, Art. 38 wurde es nicht ausdrücklich genannt, ebensowenig in seiner Bestätigung für die nachfolgende Cour Internationale de Justice im Haag vom 26. 6. (24. 10.) 1945, Art. 38; wohl weil diese Statuten nicht nur für christliche, sondern auch für nicht-christliche Staaten gelten.

Trotzdem war das Göttliche Recht von den Rechtsbeiständen der USA, J. C. Carter und Prof. Lorimer, vor dem Schiedsgericht in Paris im Jahre 1893 als grundlegende erste Quelle des Völkerrechts angeführt worden und seinen übrigen Quellen, nämlich

---

[23] Matth. 5, 44.
[24] 1 Petr. 3, 9.
[25] Dazu 5. Mos. 23, 24—25 für Trauben und Ähren.
[26] So das San Pablo gewidmete Patronat des Grafen de Marsal in Madrid; vgl. v. Rauchhaupt, *Geschichte der spanischen Gesetzgebung seit 1923* — in *Annales Universitatis Saraviensis* 1956—57, S. 178.

dem erleuchteten Denken und der Übereinstimmung der Staaten vorangestellt[27], und es findet sich auch in der neuen Beachtung des christlichen Rechts, wie es die spanische und portugiesische Schule des 16. Jahrhunderts lehrte. Das Göttliche Recht gilt auch noch in den volkreichen Staaten des Orients.

b) Im Völkerrecht des Krieges[28] wurde niemals viel Feindesliebe vergeudet; und heute entwickelt und erprobt man Waffen von mörderischer Auswirkung, die nicht nur die Gegner bedrohen, sondern auch, vorzüglich bei Anwendung der verschiedenen Arten von Atombomben, angeblich sogar unsere Erde in Stücke sprengen könnten, geschweige denn die Menschheit töten, also zur eigenen Vernichtung führen müßten. Gleichwohl entsprang das anhaltende Bemühen um die Abschaffung des Krieges als eines kulturfeindlichen Faktors aus der Sorge um Gedeih und Fortschritt der Menschheit und Humanität. Es schließt notwendigerweise den Feind mit ein. Als Vorläufer der Friedensbewegung traten vor allem auf: der Abbé de St. Pierre mit seinem Projet de paix perpétuelle von 1713, der dafür internationale Schiedsgerichte einsetzen wollte, wie sie bis zur Gegenwart immer wieder vorgeschlagen und vielfach angewendet werden. In Deutschland waren es Kants Philosophie, ebenso die Heilige Allianz von 1815. Schließlich dient dem Frieden jede Ausweitung des befriedeten Gebiets und jeder freiwillige Zusammenschluß mehrerer Staaten oder Staatenteile zu einem größeren Staat oder Verwaltungsverband oder einer völkerrechtlichen Union, so z. B. 1848 die Reorganisation der Schweizer Union; 1848/49 die Österreich-Ungarns mit ihren verschiedenen abhängigen Gebieten auf dem Balkan; 1859 die Bildung des vereinigten Italien; 1871 die des Deutschen Reichs; ferner 1889 die Schaffung der Panamerikanischen Union, ebenso die des britischen Commonwealth, 1919 die des früheren Völkerbundes, 1945 die der neuen Vereinten Nationen (UN), und späterhin die geplante Westeuropäische Union u. a. m.

Bis zur Gegenwart weist die Entwicklung des Kriegsrechts zwei Stufen auf, deren zweite eine unverkennbare Verschärfung gegenüber dem Feind mit sich bringt.

α) Anfangs duldete man den Krieg weiter und begnügte sich mit seiner Humanisierung. Vorläufer waren z. B. das mittelalterliche Verbot der Fehde an den drei Tagen von Freitag bis Sonntag aufgrund der religiösen Achtung für diese Gott geheiligten Tage; ebenso die beschleunigte Versorgung einer durch Hunger oder Durst zur Übergabe gezwungenen Festung mit Lebensmitteln und Wasser, oder die alsbaldige Wiederherstellung normaler Beziehungen zwischen den bisherigen Feindstaaten, so bis zum Deutsch-französischen Krieg 1870/71. Weiterhin diente ihr die Schaffung des Roten Kreuzes, das durch die Genfer Konvention von 1864 ins Leben gerufen wurde. Zu ihr gehören vier Konventionen für die Verwundeten des Heeres und der Seestreitkräfte, für die Kriegsgefangenen und für die Zivilbevölkerung im Kriege, sämtlich revidiert im Jahre 1949. In der Gegenwart widmen sich dieser

---

[27] cf. z. B. *Baldwin's Century Edition of Bouvier's Law Dictionary*, New York 1926, S. 581.
[28] Dazu v. Rauchhaupt, *Die Hauptgebote des Neuen Testaments*, S. 22 f.

menschenfreundlichen Aufgabe vorzüglich auch die Einrichtungen des interkonfessionellen Christlichen Vereins Junger Männer (CVJM = YMCA). — Eine weitere Förderung der Humanisierung des Krieges bezweckten die Haager Friedenskonferenzen von 1899 und 1907, deren Inhalt jedoch keineswegs dieser Überschrift entsprach. Sie wären mit größerer Genauigkeit als Konferenzen für die Kodifikation des Landkriegs- und Seekriegsrechts und verwandter kriegsrechtlicher Materien zu bezeichnen. Sie führten auch humanitäre Maßnahmen ein, die in etwas die Nächstenliebe widerspiegeln. So wünschten sie den Krieg auf den ritterlichen Waffengang für die Heere zu begrenzen, anstatt eines ungesitteten und mörderischen Kampfes zwischen den ganzen Bevölkerungen. Deshalb sollten nach der Haager Landkriegsordnung die beiderseitigen Zivilbevölkerungen außerhalb der Kriegshandlungen bleiben und ihren friedlichen Geschäften nachgehen dürfen. Allein die tatsächlichen Verschärfungen des Seekrieges und des Luftkrieges mit ihren gegenseitigen Repressalien bogen die letzten Reste der Nächstenliebe um in die größte Feindesfurcht und Haß und führten schon seit 1914 schrittweise zum wirtschaftlichen, militärischen und moralischen totalen Kriege und zum Völkerunrecht anstelle eines christlich gelenkten Völkerrechts.

β) Mit dem Versailler Friedensschluß von 1919 setzte die Politik der bewußten Kriegsverhütung und Ächtung des Krieges überhaupt ein. Dem Versailler Frieden folgte gleichbedeutend der Kellogg-Pakt von 1928, über den jedoch ein anerkannter USA-Völkerrechtler[29] der niederschmetternden Ansicht Ausdruck verlieh, daß die europäischen Abänderungen, vorzüglich die Weitergestattung der Selbstverteidigung, den USA-Vorschlag verdreht hätten into a universal sanction of war. Diese Ansicht ist außerordentlich wichtig; denn sie bekundet mittelbar die Richtigkeit und Notwendigkeit der christlichen Überduldsamkeit. Allerdings nur durch „Lerne leiden" kann man einen Krieg nicht vermeiden, sondern muß sich auch wehren können, und dies ist ausdrücklich im Neuen Testament[30] erlaubt.

Zur größeren Sicherung des Friedens führte man schwere und erniedrigende Strafen ein, so schon in Versailles. Weiterhin schlug Prof. Nich. M. Butler in seiner eindrucksvollen Rede vor der Columbia University in New York vom 6. 6. 1939 vor, daß das göttliche und allgemein geltende Verbot des Tötens eines Menschen auf die Staaten ausgedehnt werde und so mittelbar alles Kriegführen unter Kapitalstrafe gegen die verantwortlichen kriegführenden Personen gestellt werde. Demgemäß unternahmen seit 1945 die Nürnberger und Tokioter Prozesse die praktische Verwirklichung und die strafrechtliche, nicht nur politische Sanktion dieses göttlichen Verbotes gegen die politischen, militärischen und wirtschaftlichen Spitzenführer beider Staaten. Obwohl diese Strafmaßnahmen nach dem ersten Weltkrieg nur gegen einen Staat und nach dem zweiten Weltkrieg gegen zwei Staaten gerichtet wurden, beanspruchten sie allgemeine Geltung als Entscheidungen kraft allgemeinen Völkerrechts und im Rahmen

---

[29] E. Borchard, in *Zeitschrift für Ausländisches Öffentliches und Völkerrecht*, Bd. 1, 1929, S. 130.
[30] Röm. 13, 4 und Ps. 81, 4. So auch die spanische Theologenschule unter Francisco de Vitoria; vgl. W. Schätzel und P. Hadrossek, *a.a.O.*, S. 121, Anm. 7 und 8.

seiner Zuständigkeit, um so jede spätere kriegerische Absicht durch Abschreckung im Keime zu ersticken.

γ) Indes, die Humanisierung der Kriegführung oder ihre völlige Ächtung und die Bestrafung von Schuldigen blieben negative Maßnahmen, die noch keineswegs positive Erfolge für die Beseitigung der Kriege überhaupt zu zeitigen vermochten. Die neuesten Versuche zielen deshalb zunehmend auf eine positive schöpferische Zusammenarbeit hin, die den Krieg endgültig durch den gemeinsam genützten Frieden ersetzen soll. Diesem sinnvollen Ziel sollte die Gründung des Völkerbundes 1919 und der United Nations 1945 dienen, außerdem die seitdem begründeten zahlreichen internationalen Verwaltungsgemeinschaften von regionalem oder breiterem Ausmaß. Aber auch die United Nations vermochten noch nicht eine völlige Gleichschaltung zwischen den zwei großen Kräftegruppen der USA mit der NATO und andererseits von Sowjetrußland mit seinen Satellitenstaaten herbeizuführen, wie es leider die bisher über 90 Vetos der Sowjets im Sicherheitsrat bekunden. Man kann insofern auch noch nicht von einer Verwirklichung der Feindesliebe sprechen, wennschon eine gewisse Annäherung in Gestalt der ständigen Zusammenarbeit im Rahmen der United Nations zu einem zunehmend besseren Einvernehmen führen sollte.

c) Und was sagen die beiden Testamente im Hinblick auf den Krieg? Als Gott Adam und Eva aus dem Paradies vertrieb, da richtete er als neue Ordnung Feindschaft auf zwischen der Schlange und dem Weibe und ihren beiden Nachkommenschaften, Schmerzen für die Frau und harte Arbeit für den Mann und den Tod aller Menschen. In der Tat ist das Alte Testament angefüllt mit Feindschaften, Kriegen und Kriegsgeschrei.

Dagegen einen Appell zur Wahrung des Friedens enthält im Neuen Testament die Weihnachtsbotschaft mit dem Loblied der Engel[31]: Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen. Ebenso sagt die siebente Seligpreisung[32]: Selig sind die Friedfertigen, d. h. die Friedensstifter (die eirenopoioi), denn sie werden Gottes Kinder heißen. Oder[33]: Jaget nach dem Frieden gegen Jedermann. — Andererseits könnte man einwenden: Hätte Gott diese friedliche Entwicklung gewollt, so wäre es ihm ein Leichtes gewesen, diesen plausiblen Schluß durch den Mund seiner Propheten und Gesetzgeber dem kriegerischen Volk aufzuzwingen. Zwar gibt es einzelne Visionen im Alten Testament, die den ewigen Frieden ausmalen[34]: Da werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen; denn es wird kein Volk gegen das andere ein Schwert erheben und werden nicht kriegen lernen. Trotzdem tritt Christus nicht für den unbedingten Frieden ein. Er sagt vielmehr[35]: Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, Frieden zu senden, sondern das Schwert. Dieser Satz betrifft vermutlich nur das Gebiet der Gedanken. Von größerer Überzeugungskraft ist es vielmehr, daß Christus bei der vertieften und verinnerlichten Auslegung der

---

[31] Luk. 2, 14.
[32] Matth. 5, 9.
[33] Hebr. 12, 14.
[34] Jes. 2, 4.
[35] Matth. 10, 34.

alttestamentlichen Gebote nicht dareinfährt mit seinem: Ich aber sage Euch! Und er führt auch keine erläuternden Beispiele an, wie etwa: Der Fürst oder das Volk, die Krieg führen, oder der Fürst, der Kinder mordet, um seinen Thron zu sichern usw., die seien bestraft oder in den Bann getan. Er erwähnt sogar völlig unvoreingenommen den Fall eines Königs, der sich in einen Streit begeben will[36], und er begegnet mit seiner barmherzigen Hilfe Angehörigen der römischen Besatzungstruppen, so durch die wunderbaren Heilungen des Knechtes beim Hauptmann von Kapernaum[37] oder des Sohnes des Königlichen Rates[38] oder bei der Heilung des von Petrus dem Kriegsknecht abgeschlagenen Ohres[39]. Aber Christus gibt den Soldaten auf, sie sollten sich begnügen mit ihrem Sold[40]. — Feindschaften und Kriege blieben und bleiben also der Fluch des Menschengeschlechts. Christus aber wendet sich unmißverständlich dagegen, daß das Schwert leichtfertig gezogen werde. Denn er droht: Wer das Schwert nimmt, der soll durch das Schwert umkommen[41]. Vielleicht war Christi Eintreten für den Frieden mit dadurch bedingt, daß er seine Jugend in der Nähe des alten Schlachtfeldes von Megiddo verlebte[42]. Ebenso deutlich und ausführlich äußert sich der Apostel Paulus im Römerbrief[43]: Vergeltet niemand Böses mit Bösem. Ist es möglich, so viel an Euch ist, so habt mit allen Menschen Frieden. Rächet Euch nicht selber, sondern gebt Raum dem Zorn Gottes — dies ist wohl das Entscheidende! —; denn Gott sagt: Die Rache ist mein, ich will vergelten. Vielmehr, wenn deinen Feind hungert, so speise ihn; dürstet ihn, so tränke ihn. Wenn Du dies tust, so wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln. Laß dich nicht das Böse überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem.

Das sind gewaltige Gebote, die vielfach der menschlichen Natur und dem Naturrecht widersprechen und gerade im Kriegsrecht noch weit von einer endgültigen Befolgung durch die aufgespaltene Menschheit entfernt sind. Aber das Streben nach schöpferischer Zusammenarbeit in den internationalen Verbänden deutet wohl den Weg an, der zu den Zielen, die der Apostel aufzeigt, hinführen könnte.

III. Einzelheiten der völkerrechtlichen Zusammenarbeit in der Gegenwart

Wenn schon seit den Anfängen des Alten Testaments der Krieg keineswegs mehr als Jungbrunnen der Menschen und Förderer neuer Initiativen gepriesen werden kann, sondern als ein Fluch auf der Menschheit lastet, so ist doch andererseits durch das Neue Testament der Friede immer wieder als der bessere Zustand empfohlen. Ja, man soll sogar eine Überduldsamkeit von Leiden nicht scheuen, um den Frieden zu

36 Luk. 14, 31.
37 Matth. 8, 5.
38 Joh. 4, 50.
39 Matth. 26, 51.
40 Luk. 3, 14.
41 Matth. 26, 52.
42 Dazu I. H., *Braested's Leben*, New York 1950, S. 345 und 359 f.
43 Röm. 12, 17—21.

sichern, und man soll dem Feinde sogar Gutes tun und so vielleicht seine Feindschaft überwinden. Daraufhin ist die gegenwärtige Praxis der völkerrechtlichen Zusammenarbeit genauer zu betrachten.

1. An erster Stelle sind die politischen und die wirtschaftlichen Zusammenschlüsse[44] zu nennen. Die stärksten politischen Zusammenschlüsse wie die United Nations wurden bereits hervorgehoben. Sehr beachtlich ist die Aufnahme der zahlreichen früheren Kolonien als nunmehr souveräner Staaten in den Rahmen der United Nations, die zur Zeit bereits 100 Mitglieder zählen. An großen Staaten werden aber noch immer abgelehnt einerseits das kommunistische China und andererseits das noch nicht wiedervereinte Deutschland. Einen starken Zusammenschluß bedeutet auch die NATO, deren 15 Mitglieder zu beiden Seiten des Atlantischen Ozeans neuestens neben der Verteidigung eine Vereinheitlichung der Außenpolitik und der Kulturpolitik anstreben. — Im Entstehen begriffen ist weiter das für Westeuropa besonders wichtige Werk der gemeinsamen Verwaltungen von Kohle und Stahl in Luxemburg, dem neben den drei Beneluxstaaten Frankreich, Italien und Westdeutschland angehören. Das große Aufbauwerk liegt dem Ministerrat und dem Europäischen Parlament in Straßburg ob. Weitere Fortschritte bedeuten der Abschluß des Vertrages zu Rom vom 25. 3. 1957 über die Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft der genannten sechs Staaten und die Europäische Atomgemeinschaft (Euratom) derselben sechs Mitgliedstaaten, in Kraft seit dem 1. 1. 1958. Im Verfolg ist an die Zusammenlegung der Spitzenbehörden für die Wirtschaftliche Gemeinschaft, die Montanunion und die Atomgemeinschaft gedacht. Eine gemeinsame Hauptstadt soll das Werk dieser Westeuropäischen Union krönen.

Diese politischen Verbände können auch zu den wirtschaftlichen Zweckverbänden gerechnet werden und nehmen unter ihnen ebenfalls Spitzenstellungen ein. Hierher rechnen insbesondere die wirtschaftlichen Verbände der genannten Sechser-Staaten-Gruppe des Gemeinsamen Marktes in Europa und die noch neuere Siebener-Staaten-Gruppe der sogenannten kleinen Handelszone mit den drei nordischen Staaten, dem Vereinigten Königreich von Großbritannien, der Schweiz, Österreich und Portugal, die hoffentlich bald zu einer größeren Einheit von 13 oder noch mehr Staaten verbunden werden.

Von höchster Bedeutung sind die Zusammenschlüsse auf dem Gebiet der Atomforschung und friedlichen Atomauswertung[45]. Eine große Zukunftshoffnung wird so der Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire (CERN) in Genf, der unter Anregung der UNESCO (das ist die United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation) 12 Staaten Europas umfaßt. Sie wollen dort für friedliche Studienzwecke

---

[44] Dazu S. H. Steinberg, *The Statesman's Year-Book*, London 1960.

[45] Über den friedlichen Nutzen und Segen der Atomenergie vgl. G. Dean, *Atome: Waffen oder Isotope*, deutsch 1955; ebenso B. J. Hughes über *Kernenergie. Die Möglichkeiten ihrer friedlichen Anwendung*, deutsch 1959. — Re Abrüstung ist eine einseitige Vorleistung mit unserem Sicherheitsbedürfnis nicht vereinbar; dazu die Entschließung der Deutschen Gesellschaft für die Vereinten Nationen vom 25. 3. 1958.

ein Synchro-Zyklotron für 60 Mill. Elektronenvolt und ein Protonen-Synchroton für $2^1/_2$ Mrd. e.V. (Gigaelektronenvolt) erbauen, deren Kraft sich bereits der von Kosmosstrahlen (im Kosmotron) nähert. Noch umfassender ist die mit den United Nations verbundene International Atomic Energy Agency (I.A.E.A.) vom 29. 7. 1957, jetzt in Wien. An ihr sind 18 durch Material und Leistung berufene Staaten beteiligt. Von den 5 wichtigsten Staaten, nämlich den USA, Großbritannien, Kanada, Frankreich und Sowjetrußland müssen wenigstens drei beigetreten sein. Andere Vereinigungen, so die Westeuropäische Verkehrsgemeinschaft, oder die Währungsgemeinschaft oder die Grüne Front der Forst- und Landwirtschaftsgemeinschaft u.a.m. sind in Vorbereitung und dürften bald folgen.

2. Auf kulturellem Gebiet erweisen sich von höchstem Wert die Vereinbarungen über den Austausch von Fachkräften und Material. Unter den christlich fundierten Bewegungen mit internationalen Konferenzen gebührt ein besonderer Rang dem schon genannten CVJM (YMCA) nebst den parallelen Organisationen für Mädchen und Frauen, und die erst um 1935 in den USA entstandene und von der römischen Kurie zugelassene International Christian Leadership, die ihre Mitglieder anhält, sich jederzeit, also auch im Berufs- und Erwerbsleben, als Christen zu bekennen und zu bewähren. Ebenso sei genannt die schon bekanntere Oxford-Bewegung für Moralische Aufrüstung mit ihren Tagungen in Caux am Genfer See, die von ihren Anhängern Ehrlichkeit, Reinheit, Selbstlosigkeit und Liebe (!) fordert, und Mitglieder nicht nur unter den westlichen Christen, sondern auch unter den Anhängern der östlichen Religionen gefunden hat. — Hierher rechnen ferner die mancherlei Hilfsmaßnahmen zugunsten der Entwicklungsländer auf gesundheitlichem, wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet, so neuestens das in Heidelberg geplante Institut für die Begegnung zwischen deutschen Studenten und studentischen Vertretern aus dem asiatischen und afrikanischen Raum.

3. Auf juristischem Gebiet zeigt sich neben gewissen Angleichungsbestrebungen, etwa im Rahmen von Völkerbund und United Nations eine zunehmende Ausschaltung, besonders in der Panamerikanischen Union, der streitigen Gerichtsbarkeit durch Einführung des versöhnlichen Arbitrage-Verfahrens in Handelssachen[46] und auch bei politischen Differenzen, d. h. der Einigung der Parteien oder Staaten unter dem Schieds- und Rechtsspruch eines oder mehrerer Sachverständigen. Das ist der gleiche Weg, den man von jeher auch für die Beilegung der internationalen Streitigkeiten vorschlug, um Kriege auszuschalten und Gegensätze zu begleichen.

Indes, auf internationalem Gebiet fehlt die übergeordnete höchste Gewalt, ausgenommen beim Internationalen Gerichtshof im Haag. Wird dieser nicht angerufen, so bleibt letzter Richter und Zwangsvollstrecker die obsiegende Partei; sie ist dann auf ihre eigene Macht angewiesen. Die Entscheidung läßt eine Machtfrage offen, selbst

---

[46] Dazu besonders die American Arbitration Association in New York unter Leitung von Prof. M. Domke.

wenn die Rechtsfrage befriedigend gelöst wurde. Gleichwohl wird im internationalen Verkehr immer wieder das Recht zu Hilfe geholt; es sei zum Abschluß von Sicherheitsverträgen, Handelsverträgen, Garantieverträgen jeder Art u.a.m.; oder es sei für Entscheidungen, die vom Haager Internationalen Gerichtshof gefällt wurden und oft Gutes stifteten. Zu dessen 15 ordentlichen Richtern gehören nicht nur Bekenner des christlichen Glaubens, sondern auch der übrigen Hochreligionen oder Gottesleugner. Aber sie repräsentieren die einzige Gewalt im Rahmen des Völkerrechts, die bindende Entscheidungen fällen und nach Möglichkeit ihre Verwirklichung durchsetzen kann.

Diese mannigfach gestaffelte und je nach der Lage vorangetragene praktische Zusammenarbeit war bisher meistens von gutem Willen beseelt, aber sie hat das Abgleiten aus dem Recht in das Unrecht nie verhindern können und führte mit Menschengeist und Menschenwitz und menschlicher Rechthaberei doch zur Zuchtlosigkeit, zu Streit und zu Kriegen.

IV. Die Rückkehr zum Göttlichen Recht

Im Hinblick insbesondere auf die stattlichen Bewegungen auf christlichem, politischem und juristischem Gebiet erhebt sich erneut die grundsätzliche Frage, ob sich das Recht wieder von einem menschengebundenen Naturrecht zum Göttlichen Recht zurück- oder voranentwickelt.

Die Rückkehr auf dem religiösen Gebiet wird unterstützt durch parallele neue Erkenntnisse und Entwicklungen in den Naturwissenschaften[47] und in der Politik.

1. In der Politik ist es einmal die scharfe Ablehnung des Kommunismus, so neuestens durch den katholischen Staatspräsidenten Italiens, Gronchi (am 9. 2. 1960), durch den protestantischen deutschen Bischof Dibelius und den US-Vizepräsidenten Nixon, sowie durch den islamischen König Mohammed V. von Marokko (am 8.2.1960). Auch die Schriftsteller hinter dem Eisernen Vorhang melden ihren Widerspruch an, so in dem Sammelband The Bitter Harvest, New York 1959, mit Beiträgen von 3 Russen, 2 Polen, 2 Ungarn, 1 Jugoslawen, 1 Chinesen, 1 Mitteldeutschen (Wolfgang Harich) und 1 Verfasser aus Vietnam. Andererseits eröffnet die Erforschung des Weltraums neue Ausblicke; denn unsere Erde wird dadurch in ihrer bisher einmaligen Größe auf andere Stern bezogen, relativiert und verkleinert; und vielleicht werden sogar alle Erdbewohner in eine gemeinsame Zusammenarbeit füreinander oder gar in eine Haltung der Verteidigung gedrängt.

2. Grundsätzlich und mangels einer zwingenden Notlage wird für die Staaten, die sich von der christlichen Religion abgewendet haben, die Möglichkeit der Rück-

[47] So die wunderbaren Entdeckungen der Mikrochemie und -Physik, daß das kleinste Element aus mindestens 32 Einzelteilchen besteht, die wie in einem Miniatursternensystem umeinander wirbeln; und daß diese Wunder nur durch einen weitvorausdenkenden und persönlichen Gott geschaffen sein können. Gleichwohl ist uns noch viel verborgen, so die fehlerlose Orientierung der Zugvögel und Nachtflieger und vieles andere mehr.

kehr fürs erste wohl verneint werden. Ihr absolutes Vetorecht macht es auch unwahrscheinlich, daß bereits in absehbarer Zeit mit der allgemeinen Rückkehr zum Göttlichen Recht zu rechnen sei. Aber auch jene antichristlichen Staaten bleiben an das Naturrecht gebunden, das aus dem Göttlichen Willen erwuchs und unveränderlich ist. — Andererseits besteht bei einzelnen christlichen Staaten, vorzüglich wenn bei ihnen der römische Katholizismus als Staatsreligion gilt, die Neigung zu dieser Rückkehr. Sie erhellt allgemein, wie bemerkt, schon in zahlreichen nationalen Rechten aus der Anrufung von Gottes Schutz in den Staatsverfassungen und in der Einführung von Gottesdiensten in den Parlamenten und auf der internationalen Ebene ebenfalls in den wiederholten Bezugnahmen auf Gott oder die christliche Moral in den internationalen Diskussionen und beschlossenen Verträgen, so gelegentlich der wiederholten Treffen der panamerikanischen Außenminister[48]. Aber es liegt wohl kaum in der menschlichen Macht, durch einen Gesetzesbeschluß, der leicht übergangen werden und schwer zu erzwingen ist, den Schritt zurück oder wieder hin zum Göttlichen Recht zu tun.

3. Wenn etwa de lege ferenda ein Vorschlag zu wagen wäre, dann sollte er wohl bei dem berühmten Art. 38 der Statuten des Haager Internationalen Gerichtshofs einsetzen. Er lautet gekürzt: The Court .... shall apply

a) general conventions ...;
b) international custom, as evidence of a general practice accepted as law;
c) the general principles of law recognized by civilized nations;
d) .... judicial decisions ...

Es wäre zu empfehlen, daß die dort als Rechtsquellen genannten allgemeinen Prinzipien des Rechts durch die Einbeziehung und Vorordnung des Göttlichen Rechts und des moralischen Imperativs der drei Hauptgebote des Neuen Testaments erweitert würden, so wie es bereits in dem Arbitragefall der USA zu Paris von 1893 und ebenso in den seit der Jahrhundertwende wieder merklich gepflegten Lehren der spanisch-portugiesischen Schule zu Salamanca und in Lissabon sowie Coimbra im 16. bis 17. Jahrhundert geschah.

4. Hinzu kommt noch ein weiterer, auch schon vermerkter entscheidender Grund. Manchen verantwortlichen Juristen oder Politiker hat die Erfahrung gelehrt, daß ein Beharren auf der eigenen Unvollkommenheit keinen Segen bringt. Nur ein Handeln nach Gottes Willen und im Rahmen seiner Gebote, also der Gottes-, Nächsten- und selbst der Feindesliebe verheißt im Alten und im Neuen Testament den Segen Gottes. So drängt diese gewisse Aussicht auf Gottes Segen zur ständig geübten Unterwerfung unter Seinen gnädigen Willen und Seine Gebote. Dies ist nicht nur ein moralischer oder religiöser Leitsatz, wie er aus den mystischen Tiefen des Glaubens und der Religionen erwachsen kann, sondern ist ein Rechtssatz, zumindest ein Rechts-

---

[48] Sie traten mehrfach zusammen, so 1939 in Panamá, 1940 in Habana, 1942 in Rio de Janeiro, 1951 in Washington D.C., unter Beteiligung von USA-Präsident Eisenhower 1956 in Panamá, 1958 wieder in Washington D.C.

prinzip des Göttlichen Rechts, das aus den Hauptgeboten des Alten und besonders des Neuen Testaments folgt und, ganz eigenartig, eine göttliche Belohnung für ihre getreue Beachtung und Anwendung in Aussicht stellt und zusagt. Und das ist ein Resultat, das für jedermann der Beachtung, des Nachdenkens und der Arbeit dafür wert ist.

Es wäre wirklich ein großer Gewinn, wenn das Göttliche Recht mit dieser wohltuenden Zusicherung des göttlichen Segens von den nationalen Rechten und dem Völkerrecht wieder in Anspruch genommen würde und in Kraft träte, zumindest inhaltlich als das gewohnte Naturrecht, jedoch mit der Akzentverlegung auf den Dreieinigen Gott. Den Politikern und Juristen liegt diese dankbare Aufgabe ob. Vielleicht würde der Erde als nächste internationale Folge dann auch ein gerechter Friede unter dem Schutz der United Nations und der **NATO** sowie weiterer völkerrechtlicher Verwaltungsgemeinschaften und in nützlicher Zusammenarbeit aller wohlgesinnten Staaten beschert werden.

Chinas Geschichte und Kultur

Eine Übersicht und ein Vergleich

Dr. Thaddäus Hang, Königstein/Ts.

Diese Übersicht will dem gebildeten Europäer, dem es an Muße für diesen Gegenstand mangelt, eine erste Orientierung über die Geschichte und Kultur Chinas vermitteln. Man wird nicht leugnen können, daß Kenntnisse darüber heute zur Allgemeinbildung gehören. Die stoffliche Gliederung verzichtet bewußt auf Gleichmäßigkeit. So werden die Frühgeschichte und die Dynastien auf nur wenigen Seiten behandelt. Die ins Detail gehende Darstellung einer tragischen Heldengestalt will ein lebendiges Bild vermitteln. Die moderne Zeit, die Gründung der Republik und die Machtergreifung durch die Kommunisten werden ausführlicher geschildert, weil diese Ereignisse den heutigen Europäer begreiflicherweise mehr interessieren werden.

INHALT:

I. Die Geschichte Chinas

China hat eine lange und bedeutende Geschichte. Im Unterschied zu anderen alten Kultur-Völkern sind die Chinesen ein vitales Volk geblieben, das wegen seiner hohen Bevölkerungszahl und seines auf die Zukunft gerichteten Geistes noch einer reichen Entwicklung gewärtig ist. Die Größe der vergangenen Geschichte ist für alle Chinesen ein unwiderstehlicher Ansporn, um dem Lande zu einer besseren Zukunft zu verhelfen. In diesem Punkte sind sich alle Chinesen einig, unabhängig von ihrer politischen und weltanschaulichen Überzeugung. Die Geschichte ist übrigens seit uralten Zeiten immer eine der Lieblingsbeschäftigungen des chinesischen Geistes gewesen. Für das richtige Verständnis des chinesischen Volkes ist es daher unbedingt erforderlich, seine Geschichte kennen zu lernen [1].

Die Frühgeschichte Chinas und seine Dynastien

Die Quellen der chinesischen Geschichte sind zum Teil in archäologischen Funden zu suchen, meistens aber in schriftlichem Material. Eines der bekanntesten Geschichtswerke des Altertums ist das von Konfuzius um das Jahr 500 v. Chr. verfaßte Buch „Ch'un-ch'iu", d. h. „Frühling-Herbst". Das Buch wurde so genannt, weil es die Ereignisse genau nach Jahren und Jahreszeiten datiert. Hierbei kommen die Jahreszeiten Frühling und Herbst am häufigsten vor. Das Buch enthält die Annalen des Fürstentums Lu (in der heutigen Provinz Shantung) innerhalb des Zeitraumes 722—481 v. Chr. Diese Zeit heißt deshalb Frühling-Herbstperiode.

Die Geschichte der Frühling-Herbstperiode bis zum Beginn der Han-Dynastie ist durch verschiedene Quellen, vor allem durch „Shih-chi" bekannt. Dieses ist ein großes Geschichtswerk, das Ssu-ma Ch'ien [2] im Jahre 91 v. Chr. vollendet hat. Es galt als Standardwerk und Vorbild für spätere Generationen, die unermüdlich fortfuhren, Geschichte zu schreiben. (Nebenbei sei bemerkt, daß nach Berechnung des Amerikaners Homer H. Dubs eine Übersetzung der 25 offiziellen Dynastiegeschichten in eine europäische Sprache 450 Bände von je 500 Seiten erfordern würde, und dies nur bis zum Jahre 1644 n. Chr., d. h. bis zum Ende der Ming-Dynastie). Prof. Herbert Franke fügt dieser Feststellung hinzu: „Angesichts dieser Reichhaltigkeit des historischen Schrifttums in China ist um so unverständlicher, daß bis zum heutigen Tag selbst bedeutende europäische Werke über die Entwicklung der allgemeinen Historiographie die einzigartige Geschichtsschreibung der Chinesen überhaupt nicht zu beachten pflegen" [3].

---

[1] O. Franke, *Geschichte des chinesischen Reiches*, Band I Leipzig 1930, Band II—IV Berlin 1936—1948.
[2] B. Watson, *Ssu-ma Ch'ien, Grand Historian of China*, New York 1958.
[3] H. Franke, *Neuere Gesamtdarstellung der Geschichte Chinas*. In: *Saeculum, Jahrbuch für Universalgeschichte* 1, Freiburg i. Br. 1950, 318—323.

Durch diese schriftlichen Geschichtsquellen erhalten wir über die Ereignisse der Chou-Dynastie, d. h. bis zum Jahre 1050 v. Chr., sichere Auskunft. Seit 841 v. Chr. besitzen wir eine genauere und zuverlässigere Chronologie. Die Shang-Zeit (1450–1050 v. Chr.) ist auch durch archäologische Funde nachgewiesen. Vor dieser Zeit gab es in China wahrscheinlich nur selbständige Stämme. Die im Geschichtswerk des genannten Ssu-ma Ch'ien erwähnten früheren Geschehnisse werden vom modernen Gesichtspunkt als noch nicht bestätigt angesehen.[4] Während der Frühling-Herbstperiode herrschte die Chou-Dynastie, die aber bereits lange vor dieser Zeit (1050 v. Chr.) begonnen hatte und diese Periode noch einige hundert Jahre (bis 256 v. Chr.) überdauerte. Damals bestand in China eine Feudalherrschaft in vielen, selbständigen Reichen unter der Führung des Chou-Kaisers.

Nach der Frühling-Herbstperiode begann die Zeit der Streitenden Reiche, die so genannt wird, weil damals die Feudalreiche nur das Recht der Stärkeren respektierten und ständig gegeneinander Kriege führten. Diese Zeit endete mit der Eroberung und Vereinheitlichung der gesamten chinesischen Welt durch Ch'in-shih-huang-ti, d. h. erster Kaiser von Ch'in.

Der Gründer dieser kurzen, aber wichtigen Ch'in-Dynastie wurde bekannt durch den Bau der 2 300 km langen großen Mauer, die dazu diente, das Land gegen Hunnen und andere Nomadenvölker zu verteidigen. Die große Mauer war teilweise schon von früheren Feudalherrschern begonnen worden, sie ist deshalb von verschiedener Breite (5—8 m) und Höhe (5—10 m).

Das Wort „China" stammt möglicherweise von der Dynastie Ch'in. Im Chinesischen heißt es „Chung-kuo", d. h. „Reich der Mitte". Man nennt den Chinesen auch „Hua-Menschen". „Hua" bedeutet „blühen" (= Aufblühen der Kultur). Daher die Bezeichnung der heutigen Republik China (Taiwan oder Formosa) „Chung-hua Min-kuo". Die Volksrepublik China wird dagegen genannt: „Chung-hua Jen-min Kung-hê-kuo". („Min-kuo" oder „Kung-hê-kuo" = Republik; „Jen-min" = Volk.)

Als Blütezeit der chinesischen Geschichte kann man die Han-Dynastie (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.) und die T'ang-Dynastie (618 bis 907) bezeichnen. In der Han-Dynastie dehnte sich das chinesische Reich bis nach Sinkiang (Ost-Turkestan) aus. Damals lagen die Grenzen des chinesischen und römischen Reiches nicht allzuweit voneinander entfernt. Um diese Zeit waren die germanischen Stämme noch in Stammesfehden miteinander verwickelt. Als das chinesische Reich seinen zweiten Höhepunkt erreichte, wurde in Europa erst die Grundlage für das Heilige Römische Reich (deutscher Nation) gelegt.

Die Dynastiegeschichte Chinas reicht bis zum Jahre 1912. Am 12. Februar 1912 dankte der letzte Kaiser Hsüan-t'ung unter dem Druck der Revolutionäre ab. Seitdem ist China Republik.

---

[4] W. Eberhard, *Chinas Geschichte*, Bern 1948, 15—27.

Wir geben im folgenden eine Zeittafel zur Dynastiegeschichte Chinas:

I (Vor Christus)

2698—2599	Huang-ti (der Tradition nach Urvater der Chinesen)
2598—2515	Shao-hao
2514—2437	Chuan-hsü
2436—2367	Ti-k'u
2366—2358	Ti-chih
2357—2258	T'ang-yao
2255—2208	Yü-shün
2205—	Dynastie Hsia
	(Vorstehende Chronologie historisch unsicher)

1450—1050	Dynastie Shang
1050— 256	Dynastie Chou
	(Seit dem Jahre 841 ist die Chronologie zuverlässiger)
	722—841 Frühling-Herbst-Periode
	551—479 Konfuzius
	480—221 Periode der Streitenden Reiche
221— 207	Dynastie Ch'in (Bau der großen Mauer)
206— 1	DYNASTIE HAN

II (Nach Christus)

1— 220	Fortsetzung der Dynastie Han
	Um 60 Ankunft der Buddhisten in China
	105 Tsai Lun erfindet das Papier
220— 280	Periode der Drei Reiche
265— 420	Dynastie Chin
420— 581	Süd-Nord-Dynastien
581— 618	Dynastie Sui
618— 907	DYNASTIE T'ANG (Blütezeit Chinas)
	Um 650 kommen die Nestorianer nach China
	806 Erste Ausgabe von Papiergeld
907— 960	Die fünf Dynastien (Liang, T'ang, Chin, Han, Chou)
960—1279	Dynastie Sung
1280—1368	Dynastie Yüan (Mongolendynastie)
	1294 der Franziskaner Giovanni da Montecorvino kommt nach Cambalik (Peking). Papst Klemens V. ernennt ihn zum Erzbischof von Cambalik und Patriarchen des Fernen Ostens

1368—1644	Dynastie Ming	
	1517	Portugiesische Schiffe zum erstenmal in China
	1552	Der hl. Franz Xaver stirbt auf der chinesischen Insel Shang-ch'uan
	1583	Der Jesuitenmissionar Matthäus Ricci kommt nach China
1644—1912	Dynastie Ch'ing (Mandschudynastie)	
	1839—1842	Opiumkrieg
	1850—1864	T'aip'ing-Aufstand
	1856—1858	Krieg zwischen England/Frankreich und China
	1858	Tientsien-Vertrag
	1894—1895	Chinesisch-Japanischer Krieg. T'aiwan (Formosa) abgetreten
	1900—1901	Boxeraufstand
	1912	(12. Feb.) Abdankung des Kaisers Hsüan-t'ung (1909—1912)
1912	China wird Republik	

2. Hsiang Yü, eine tragische Heldengestalt der chinesischen Geschichte (232—202 v. Chr.).

Wie in der abendländischen Geschichte leben auch viele geschichtliche Persönlichkeiten Chinas im Gedächtnis des Volkes. Die Erinnerung an einige von ihnen ist durch Romane und vor allem durch Theaterstücke neu belebt worden. Manche Persönlichkeiten der Vergangenheit, wie Kuan Yü, Ts'ao Ts'ao aus der Periode der Drei Reiche (220—280) sind im Volke nicht weniger bekannt als Menschen der Gegenwart. Zu den ältesten und bekanntesten gehört Hsiang Yü. Sein Lebensschicksal vermag uns China in einer seiner entscheidendsten Epochen näher zu veranschaulichen.

Wie schon erwähnt, ist das Jahr 221 v. Chr. für China von entscheidender Bedeutung: Aus der Feudalherrschaft ist China durch Ch'in-shih-huang-ti (dem ersten Kaiser von Ch'in, einem Herrscher von gewaltiger Energie) zu einem einheitlichen Kaiserreich umgeschaffen worden. Zu seinen bedeutendsten Leistungen zählen die Vereinheitlichung der Meßnormen, die Vereinfachung der Schrift und der Ausbau der Großen Mauer. Er war jedoch auch sehr grausam und ließ unter anderem zahllose Bücher verbrennen und 460 Gelehrte auf einmal lebendig begraben. Nach seinem Tode, 210 v. Chr., brachen sofort Aufstände in verschiedenen Teilen des Reiches aus. Schon nach drei Jahren verfiel das Kaiserreich endgültig. Zu den wichtigsten Führern der Aufstände gehören Hsiang Yü und Liu Pang. Letzterer gewann später die Oberhand über Hsiang Yü. Er gründete die Han-Dynastie, eine lange und glorreiche Geschlechterreihe, die vier Jahrhunderte, bis 220 n. Chr., dauerte. Noch jetzt nennen sich die eigentlichen Chinesen nach dem Namen dieser Dynastie Han-jen (= Han-

Menschen). Das Kaiserreich von Han war in jeder Hinsicht dem Römischen Kaiserreich im Westen ebenbürtig.

Unser Bericht fußt auf dem genannten klassischen Geschichtswerk des Historiographen Ssu-ma Ch'ien (145—90 v. Chr.). Er lebte also kaum 100 Jahre nach den Ereignissen, die hier geschildert werden.

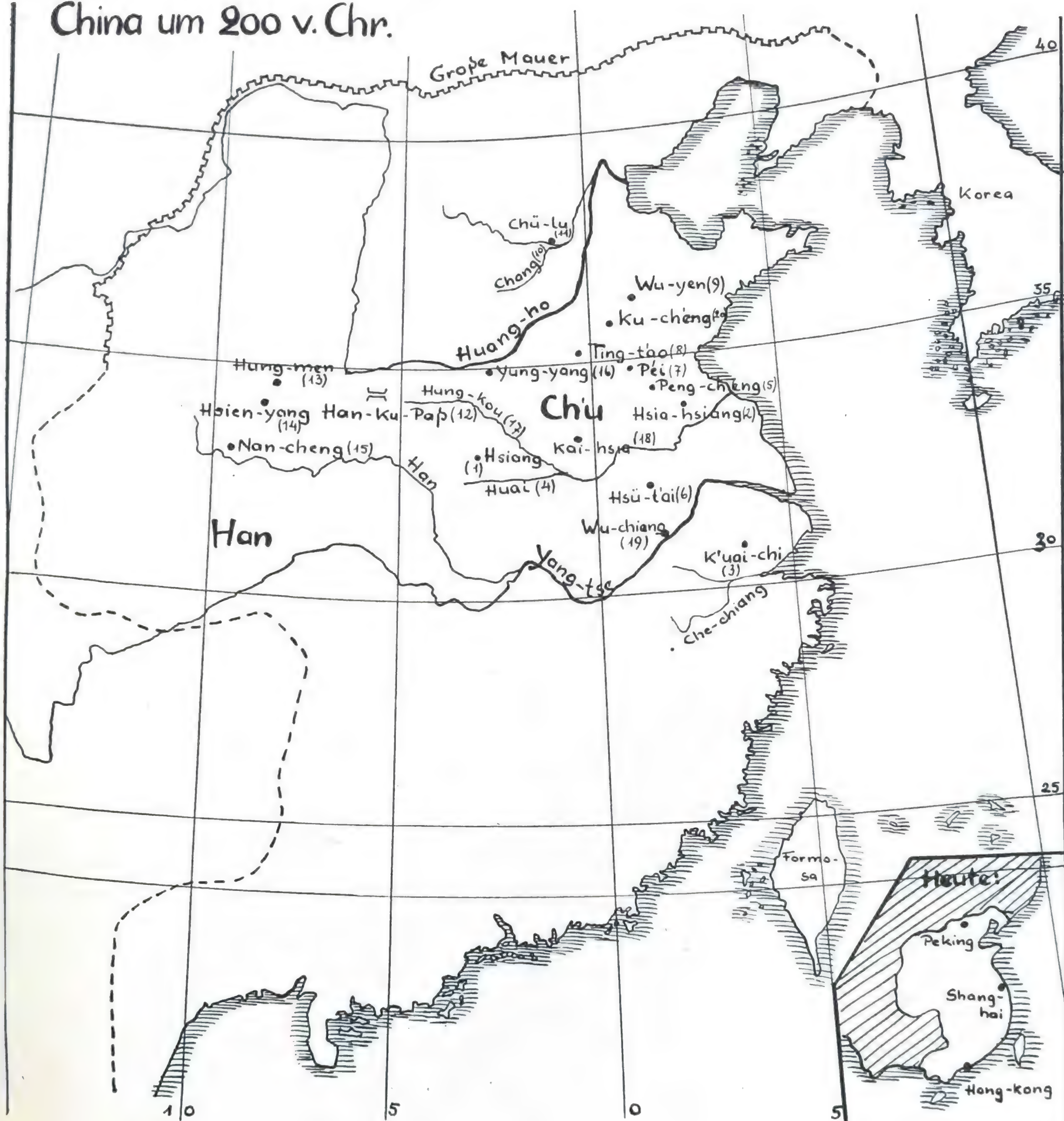
Hsiang Yü, der Rivale von Liu Pang, war anfangs in viel günstigerer Lage. Er hatte alle Chancen, der neue Kaiser des Reiches zu werden. Er besaß eine schnelle Entschlußkraft, eine ungeheure physische Kraft und einen beinahe übermenschlichen Mut. Doch war er zu impulsiv und ungeduldig und hörte zu wenig auf den Rat der anderen. Andererseits war er ausgesprochen großzügig. Seine Gestalt erscheint in den Augen der vielen chinesischen Generationen trotz seiner Fehler und Mißerfolge liebenswert, so daß seine Geschichte bis heute immer gerne erzählt und auf den Bühnen dargestellt wird. Hsiang Yü ist eine der großartigsten, tragischen Heldengestalten der mehrtausendjährigen Geschichte Chinas.

Die Familie Hsiang (südlich vom Yangtsefluß wird der Name als „Hang" ausgesprochen) stammt aus dem kleinen Fürstentum „Hsiang"* [1], heute Hsiang-ch'eng in Honan. Spätestens zur Zeit des Konfuzius, d. i. um 500 v. Chr., hat das kleine Hsiang-Fürstentum bereits bestanden. Die Vorfahren von Hsiang Yü waren Generationen hindurch Generäle des Königreiches Ch'u (das ganze Gebiet nördlich und südlich vom Yangtsefluß). Sein Vater Hsiang Yen blieb nach der Vernichtung des Ch'u-Reiches durch das Ch'in-Reich seiner Königsfamilie treu. Nach der Besetzung der Stadt, die er verteidigt hatte, verübte er Selbstmord (224 v. Chr.). Hsiang Yü war damals erst acht Jahre alt. Er ist im Jahre 232 v. Chr. in Hsia-hsiang [2] im nördlichen Teil der heutigen Provinz Kiangsu geboren und wurde von seinem Oheim Hsiang Liang erzogen. Folgende Episode zeigt den großen Ehrgeiz des jungen Hsiang Yü. Als der erste Ch'in-Kaiser mit einem großen Gefolge über den Fluß Che-kiang zog, sagte Hsiang Yü zu seinem Onkel: „Man kann ihn gut ersetzen!" Nach dem Tod des ersten Ch'in-Kaisers, als von vielen Seiten Aufstände ausbrachen und die früheren Königreiche wieder hergestellt wurden, begannen die beiden Hsiang einen Aufstand in der damaligen Präfektur Ku'ai-chi [3], genauer, in der heutigen Stadt Soochow. Bald standen ihnen 8000 Soldaten zur Seite. 20000 junge Aufständische mit ihrem Führer Ch'en Ying schlossen sich an. Als sie den Huai-Fluß [4] überquerten, waren sie schon eine Armee von 60000—70000 Mann. Eilig drängte Hsiang Yü auf die Stadt P'eng-ch'eng [5] zu. Nachdem das frühere Gebiet des Ch'u-Reiches erobert war, krönte Hsiang Liang den Enkel des letzten Ch'u-Königs zum König. Hsü-T'ai [6] wurde die neue Hauptstadt.

Inzwischen rückte die Armee von Liu Pang an, der im Jahre 209 v. Chr. in P'ei [7] den Aufstand leitete, und unterstellte sich dem Kommando von Hsiang Liang. Hsiang Yü und Liu Pang kämpften Seite an Seite. Sie eroberten die Stadt Ting-t'ao [8]. Der

---

* Die Zahlen in eckigen Klammern bezeichnen die Ortschaften auf der Karte.



Sieg war aber nur von kurzer Dauer. Sehr bald eroberte die kaiserliche Armee die Stadt zurück. Hsiang Liang fiel im Kampf.

Nach dem Tode von Hsiang Liang begannen Hsiang Yü und Liu Pang in den Vordergrund zu rücken. Im Jahre 209 v. Chr. verließ der Ch'u-König seine Hauptstadt Hsü-T'ai [6] und kam nach P'eng-ch'eng [5]. Hsiang Yü und Liu Pang boten sich an, die kaiserliche Hauptstadt Hsien-yang [14] hinter dem Hanku-Paß [12] zu erobern. Sie schlossen sich als Bundesbrüder zusammen. Wegen der früheren Gewalttätigkeiten, die Hsiang Yü verübt hatte (er hatte einmal eine ganze Stadt vernichtet und deren Bevölkerung getötet), traute der König Hsiang Yü nicht ganz. Er ernannte Sung Yi zum Oberbefehlshaber über Hsiang Yü. Als jener in Wu-yen nicht weiter vorrücken

wollte, enthauptete ihn Hsiang Yü und machte sich selbst zum Oberbefehlshaber. Zunächst ließ er einen Teil seiner Truppen mit 20000 Mann den Chang-Fluß [10] überqueren, um die Stadt Chülu [11] von der Belagerung der kaiserlichen Armee zu befreien. Dann befahl er dem Rest seiner Armee, über den Fluß zu setzen. Auf seinen Befehl hin wurden alle Boote nach dem Übergang versenkt, alle Kochgeräte zerschlagen und die naheliegenden Häuser verbrannt, um den Soldaten jede Hoffnung auf eine Rückkehr zu nehmen. Nur die Nahrung für drei Tage wurde aufbewahrt. Hsiang Yü gewann einen großen Sieg über die kaiserliche Armee, deren Oberbefehlshaber kapitulierte. Inzwischen war Liu Pang auf einem kürzeren Weg bereits in die kaiserliche Hauptstadt Hsien-yang eingedrungen und hatte den dritten Ch'in-Kaiser abgesetzt. Er ließ den Hanku-Paß [12] schließen und durch seine Soldaten gegen jegliche Eindringlinge, also auch gegen Hsiang Yü, versperren. Über diese Maßnahme Liu Pangs war Hsiang Yü außer sich vor Zorn. Er befahl, den Paß sofort zu stürmen. Es war am Ende des Jahres 207 v. Chr.

Folgende Ereignisse sind besonders bekannt: Hsiang Yü hatte damals eine 400000 Mann starke Armee und Liu Pang nur 100000. Hsiang Yü ließ seine Armee in Hung-men [13] stehen und ermunterte seine Soldaten, die Armee Liu Pangs völlig zu vernichten.

Hier geschah etwas, das typisch chinesisch ist. Schon damals waren die Chinesen sehr stark von persönlichen Verpflichtungen und Beziehungen abhängig und handelten entsprechend. Hsiang Yü hatte noch einen anderen Oheim, Hsiang Po, der einst von einem gewissen Chiang Liang vor der Todesstrafe bewahrt wurde. Chiang Liang war nun als Berater im Dienst Liu Pangs. Hsiang Po hielt es für seine Pflicht, seinen einstigen Lebensretter ebenfalls aus der Todesgefahr zu retten. Heimlich begab er sich zu Chiang Liang, teilte die Absicht Hsiang Yüs mit und riet ihm, Liu Pang zu verlassen. Chiang Liang war aber viel zu edel gesinnt, um Liu Pang gerade in einer solch gefährlichen Lage im Stich zu lassen. Hsiang Po und Chiang Liang rieten Liu Pang, zu Hsiang Yü zu gehen und sich zu entschuldigen. Hsiang Po kam zu Hsiang Yü zurück und überredete ihn zugunsten Liu Pangs. Dieser kam am nächsten Morgen mit hundert Reitern nach Hung-men [13] und entschuldigte sich demütig bei Hsiang Yü. Er war gerührt von dieser Geste seines einstigen Bundesbruders und lud Liu Pang zu einem Festessen ein. Während des Essens versuchte der alte Berater von Hsiang Yü, Fan Tseng, den Hsiang Yü als zweiten Vater verehrte, abermals, Liu Pang zu töten. Doch Hsiang Yü ließ ihn am Leben. Das Festessen von Hung-men ist durch dieses Ereignis zu einem festen Begriff geworden.

Hsiang Yü wandte sich nun westwärts gegen die einstige kaiserliche Hauptstadt Hsien-yang [14] und äscherte den kaiserlichen Palast ein. Auf dem Höhepunkt seiner Macht war er kaum 26 Jahre alt. Er ernannte den ihm unsympathisch gewordenen Ch'u-König zum Kaiser und ließ ihn dann unterwegs ermorden. Er selbst erhob sich zum Ch'u-König über das größte Gebiet Chinas und nannte sich Hsi-ch'u Pa-wang, das heißt, „der mächtige König vom westlichen Ch'u-Reich". P'eng-ch'eng [5] erhob

er zu seiner Hauptstadt. Er teilte das Gebiet westlich vom Hanku-Paß in drei Teile. Einen davon gab er Liu Pang und erklärte ihn zum König von Han (zum größten Teil die heutige Provinz Szechuan) mit der Hauptstadt in Nan-cheng [15].

In den folgenden Jahren entwickelten sich Kriege zwischen Hsiang Yü und Liu Pang oder zwischen Ch'u und Han. Noch heute, nach 2200 Jahren, nennen die Chinesen die Trennungslinie beim chinesischen Schachspiel Ch'u-Grenze und Han-Fluß. Zweimal lief Liu Pang Gefahr, lebend gefangen zu werden. Er entkam durch seine List und die Treue seiner Untertanen. Dann begann langsam die Macht Hsiang Yüs zu sinken. Durch die List Liu Pangs kam es zu Mißtrauen zwischen Hsiang Yü und seinem väterlichen Berater Fan Tseng. Aus Gram darüber starb Fan Tseng, kurz nachdem er verzweifelt Hsiang Yü verlassen hatte. Hsiang Yü machte sich durch seine Greueltaten immer unbeliebter. Im Jahre 203 v. Chr. mußte er, durch die ungünstige Lage gezwungen, einen Friedensvertrag mit Liu Pang in der Nähe von Yung-yang [16] schließen und das riesige Gebiet westlich vom Hung-kou-Fluß [17] an ihn abtreten. Liu Pang war auch zum Friedensvertrag bereit, um seinen Vater und seine Frau, die sich in Hsiang Yüs Gewalt befanden, zu retten. Kaum hatte Hsiang Yü den Vater und die Frau von Liu Pang freigelassen, als dieser den Vertrag brach und den ostwärts ziehenden Hsiang Yü verfolgte. Die Armee Hsiang Yüs wurde in Kai-hsia von der Übermacht Liu Pangs eingeschlossen. Mit List ließ Liu Pang seine Soldaten Lieder aus der Ch'u-Gegend singen, damit Hsiang Yü den Eindruck erhalte, sein Gebiet sei zum größten Teil schon erobert. In dieser verzweifelten Lage trank Hsiang Yü mit seiner Frau Yü Wein und dichtete dabei eines der bekanntesten Gedichte Chinas:

Meine Kraft versetzt Berge,
Mein Atem durchweht die ganze Welt.
Eine schlechte Zeit ist für mich angebrochen,
Noch ist mein Pferd da.
Was soll ich mit ihm machen?
Was soll ich tun, oh meine Yü, meine Yü?

Seine Frau Yü antwortete ihm ebenfalls mit einem Gedicht:

Die Han-Soldaten haben unser Land erobert,
Die Ch'u-Melodien klingen aus den vier Himmelsrichtungen.
Mein großer König ist mit seinem Mut zu Ende.
Was hat das Leben seiner demütigen Frau noch für einen Sinn?

Die Frau zog darauf das Schwert und tötete sich. Diese bewegende Abschiedsszene wird noch heute gerne als Schauspiel aufgeführt.

Weinend bestieg Hsiang Yü sein Lieblingspferd und durchbrach mit seinen 800 Reitern das Han-Lager. Er wurde von 5000 Reitern Liu Pangs verfolgt. Nur mit 100 Mann konnte Hsiang Yü den Huai-Fluß südwärts durchqueren. Schließlich waren ihm nur noch 28 Reiter geblieben. Als er nach Wu-chiang [19] kam, wollte ihn ein gutgesinnter Mann über den Yangtse-Fluß bringen. Gerührt von seiner Güte, schenkte er

ihm sein Lieblingspferd, das er fünf Jahre geritten hatte. Er wollte aber nicht über den Fluß setzen, weil er meinte, daß ihn der Himmel zur Vernichtung bestimmt habe. Auch scheue er sich, vor seine Freunde auf der Ostseite des Yangtse-Flusses hinzutreten, da von 8000 jungen Männern, die vor Jahren mit ihm über den Fluß gezogen waren, keiner am Leben geblieben war. Als er unter den herannahenden feindlichen Reitern einen früheren Freund erkannte, sagte er zu ihm, er wolle ihm gerne seinen Kopf schenken. Er wußte, daß auf seinen Kopf ein hoher Preis ausgesetzt war. Hierauf beging er Selbstmord mit dem Schwerte. Liu Pang ließ ihn als Herzog von Lu in Ku-ch'eng [20] begraben, weil er ursprünglich vom Ch'u-König zum Herzog von Lu ernannt worden war und weil die Untertanen von Lu ihm bis zum letzten treu geblieben waren. Sie kapitulierten erst, als ihnen der Kopf Hsiang Yüs gezeigt wurde.

3. Das moderne China [5]

a) Vor der Republik

Nach dem verlorenen Opiumkrieg um das Jahr 1840 sank Chinas Ansehen immer mehr. England und Frankreich und die anderen Kolonialmächte schlossen nacheinander Verträge mit China, die Vorteile für sie brachten. Nur auf Grund der Rivalität unter diesen Mächten entging China dem Schicksal, zu einer wirklichen Kolonie herabzusinken.

Bald fanden in vielen Gegenden Aufstände statt, deren bedeutendster die T'ai-p'ing-Revolution war. Diese Revolution wurde von Hung Hsiu-ch'uan geleitet, der bis dahin ein armer Lehrer gewesen war. Von protestantischen Missionaren hatte er etwas über das Christentum gehört. Daraus konstruierte er eine synkretistische Lehre, die ihm für die Revolution dienen sollte. Im Jahre 1851 proklamierte er das „T'ai-p'ing T'ien-Kuo" (himmlisches Reich des großen Friedens). Die Revolution ist trotz des anfänglichen Erfolges und der weiten Ausdehnung ihres Einflusses im Jahre 1864 zerschlagen worden.

Nach der T'ai-p'ing-Revolution ist ein Reformversuch des jungen Kaisers Kuang Hsu im Juni 1898 erwähnenswert. Er hatte die Notwendigkeit eingesehen, die westliche Zivilisation zu übernehmen und China zu modernisieren. Bis dahin wollte China noch sein kulturelles Erbe vollständig bewahren. Man war der Meinung, China sei das eigentliche Kulturland, alle übrigen Länder der Erde seien nur Barbaren. Der Kaiser Kuang Hsu konnte aber seine Reform nur für 100 Tage durchführen: die Kaiserin-Mutter ließ ihn in Gewahrsam nehmen und ergriff selbst die Regierung. Sie machte alle Reform-Maßnahmen rückgängig. Im Jahre 1900, im Einvernehmen mit der Kaiserin-Mutter, entschloß sich eine geheime Sekte, Yi-ho-t'uan (Verband der Ge-

[5] W. Franke, *Das Jahrhundert der chinesischen Revolution*, 1851—1949, München 1958 — K. S. Latourette: *A History of Modern China*, London 1956.

rechtigkeit und des Friedens), die im Ausland unter dem Namen „Boxer" bekannt sind, sämtliche Ausländer in China auszurotten. Infolgedessen kämpften acht Mächte gemeinsam gegen China. Der Krieg endete im September 1901 mit einem für China verdemütigenden Vertrag.

b) Die Gründung der Republik

Inzwischen hatte Dr. Sun Yat-sen im Jahre 1894 in Honolulu Hsing Chung Hui (Verein zur Wiederbelebung Chinas) und 1905 in Tokio Tung Meng Hui (Verein zum Zusammenhalt) für revolutionäre Zwecke gegründet. Vom Ausland her leitete er viele Aufstände. Nach vielen Opfern und Mißerfolgen gelang es der revolutionären Kraft, einen unerwarteten Sieg in einem Aufstand in Wuchang am 10. Oktober 1911 zu erringen. Nach diesem Aufstand war die damals herrschende Mandschu-Regierung völlig hilflos und ratlos. In dieser Situation wurde Yuan Shih-k'ai zum Premierminister mit allen erdenklichen Vollmachten berufen. Yuan Shih-k'ai, der beim Reformversuch des Kaisers Kuang Hsu diesen im entscheidenden Moment verraten hatte, nützte diesmal wieder die Situation aus, um sich Verdienste bei den Revolutionären zu erwerben. Er zwang die Mandschu-Regierung am 12. Februar 1912 zur Abdankung.

Auf die Empfehlung Sun Yat-sens wurde Yuan Shih-k'ai der vorläufige Präsident der Republik. Er versuchte sofort, die diktatorische Macht an sich zu reißen. Im Jahre 1915 erklärte er sich zum Kaiser für das folgende Jahr 1916. Bald entstand eine Revolution gegen ihn. Er starb am 6. Juni 1916. Damit ist der letzte Versuch einer Monarchie endgültig beendet. Es herrschte aber seit dieser Zeit eine Periode der „Kriegsherren", bis es im Jahre 1927 Tschiang Kai-schek gelang, durch den „Nordfeldzug" China zu einigen.

c) Die kommunistische Partei und ihre Machtergreifung

Im Jahre 1919 vollzog sich unter den Intellektuellen Chinas ein geistiger Umschwung, die sogenannte 4.-Mai-Bewegung. Diese Bewegung hatte einen politischen Anlaß, nämlich den Pariser Kongreß des Jahres 1919. Auf diesem Kongreß gelang es Japan, das ehemalige deutsche Einflußgebiet Shantung an sich zu reißen, obwohl China mit zu den Siegermächten gehörte. Am 4. Mai 1919 hatte in Peking eine Protestdemonstration von mehreren Tausenden von Studenten gegen diesen Pariser Beschluß stattgefunden. Diese Bewegung brachte eine Loslösung von der alten chinesischen Tradition und eine uneingeschränkte Begeisterung für das Neue mit sich. Neben anderen Theorien verbreitete sich auch der von Rußland kommende Marxismus. Im Jahre 1921 wurde in Shanghai die Kommunistische Partei Chinas gegründet[6].

[6] Wang Shih etc., *Chung-kuo Kung-ch'an-tang li-shih chien-pien* (Grundriß der Geschichte der Chinesischen Kommunistischen Partei), Shanghai 1958. Hu Chiao-mu: *Thirty Years of the Communist Party of China*, Peking 1952. — Wan Ya-kang: *Chung-kuo Kung-ch'an-tang chien-shih* (Eine kurze Geschichte der kommunistischen Partei), Hongkong 1950.

Auf Betreiben der Sowjetregierung bemühte sich die Chinesische Kommunistische Partei anfangs um die Zusammenarbeit mit der Kuomintang, der nationalistischen Partei Dr. Sun Yat-sens. Dr. Sun Yat-sen billigte eine solche Zusammenarbeit, obwohl er den Marxismus als solchen ablehnte. Die Kommunisten traten im Jahre 1923 in die Kuomintang ein und verbreiteten dort ihre Anschauungen. Im Jahre 1927 leitete Tschiang Kai-schek, Dr. Suns Nachfolger, eine Säuberungsaktion ein. Er war durch die Zersetzungsarbeit der Kommunisten innerhalb seiner Partei alarmiert worden.

Im August des gleichen Jahres beschloß die Kommunistische Partei, durch Entfesselung von Aufständen die Macht an sich zu reißen. Die Aufstände erfolgten an vielen Orten, aber sie scheiterten an der Überlegenheit der Regierung. Mao Tse-tung, dessen Aufstandsversuch in Hunan auch gescheitert war, wich in das angrenzende Gebiet von Kiangsi aus und bildete in Ching-kang-shan zusammen mit Chu Teh eine Rote Armee. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte Mao Tse-tung nie eine führende Rolle gespielt. Erst als im Jahre 1932 die Parteiführung in seinem Machtbereich Jui-chin Schutz suchte, war seine führende Rolle gesichert.

Fünfmal versuchte die Regierung, die kommunistische Armee zu vernichten. Um den Regierungstruppen auszuweichen, unternahm Mao Tse-tung 1934 mit der Roten Armee ein riesiges Ausweichmanöver. Die chinesischen Kommunisten nennen es den „großen Marsch". In Shensi setzte sich 1936 Mao Tse-tung von neuem fest. Der Mittelpunkt des kommunistischen Machtbereichs war die Stadt Yen-an. Nun drohte der Angriff Japans auf China. Die Kommunisten riefen zu einer Einheitsfront gegen Japan auf. Am Ende dieses Jahres wurde Tschiang Kai-schek auf einer Inspektionsreise von einem seiner Generäle, der mit den Kommunisten sympathisierte, gefangengenommen. Er mußte der Einheitsfront zustimmen, nachdem die Sowjetunion vermittelt hatte.

Im Jahre 1937 erfolgte der japanische Überfall auf China, der den achtjährigen Krieg einleitete. Die Kommunisten nutzten in diesem Krieg die patriotischen Gefühle geschickt aus und wuchsen dadurch gewaltig an. Sie zählten beim 7. Parteitag im Jahre 1945 über eine Million Mitglieder. Unmittelbar vor dem japanischen Überfall waren es kaum 40000 gewesen.

Nach Kriegsende kehrte die Kuomintang-Regierung nach Nanking zurück. Das Bündnis zwischen Kuomintang und den Kommunisten löste sich wieder auf und der Bürgerkrieg begann von neuem. Tschiang Kai-schek wollte innerhalb eines Jahres die Kommunisten vernichten, als Marshall, der Sonderbotschafter Trumans, Ende des Jahres 1945 nach China kam. Die Vereinigten Staaten, die bis dahin Tschiang Kai-schek unterstützt hatten, drängten nun auf Frieden und Zusammenarbeit zwischen der Kuomintang und den Kommunisten, weil sie diese als harmlose Landreformer betrachteten. Die Verhandlungen zwischen Kuomintang und den Kommunisten zogen sich erfolglos über ein Jahr hin. Im Januar 1947 kehrte Marshall nach den USA zurück. Nun stellten die USA ihre Hilfe für Tschiang Kai-schek ein. Etwa um diese Zeit er-

hielten die Kommunisten von der Sowjetunion japanische Waffen aus der Mandschurei und wurden dadurch bedeutend stärker.

Im Verlauf der Verhandlungen war die Kampfmoral der Regierungstruppen stark gesunken. Niedergeschlagenheit und Hoffnungslosigkeit verbreiteten sich überall. Es herrschte unter der Bevölkerung offene Mißstimmung wegen des wirtschaftlichen Chaos infolge einer gewaltigen Inflation. Unter diesen Umständen besetzten 1948 die kommunistischen Truppen Peking fast kampflos. Sie stießen nur noch auf geringen Widerstand. Im Frühjahr 1949 überquerten sie den Yangtse-Fluß und besetzten Nanking und Shanghai. Bis Ende des Jahres war praktisch ganz China von den Kommunisten erobert. Tschiang Kai-schek zog sich inzwischen mit dem Rest seiner Truppen auf Formosa zurück. Am 1. Oktober wurde die kommunistische Regierung in Peking gebildet.

II. Die Kultur Chinas

1. Das humanistische Ideal des alten China: Vorzug und Nachteil

Die Kultur Chinas hat schon während der Chou-Dynastie (1050—256 v. Chr.) feste Formen angenommen. Der Kern dieser Kultur war das Ideal der humanistischen Bildung. Im Buch der Riten (3. Kapitel aus Li-chi) aus der Chou-Zeit sprach man vom „Shih-shu“, nämlich vier Künsten oder Lehrfächern: Dichtung, Annalen, Riten, Musik. Im Frühling und Herbst wurden damals Riten und Musik als Lehrstoffe gegeben, im Sommer und Winter Dichtung und Annalen. Später nannte man „Liu-yi“, d. h. sechs Künste: Riten, Musik, Bogenschießen, Wagenführen, Annalen und Mathematik. Konfuzius allerdings, der für die späteren Zeiten einen entscheidenden Einfluß ausübte, hatte die folgenden sechs Lehrfächer: Dichtung, Annalen, das Buch der Wandlungen, Riten, Musik, Frühling- und Herbstannalen.

Schon aus diesen drei Varianten der Lehrfächer ist ersichtlich, was die alten Chinesen als Ideal der Bildung erstrebten. Es war das Ideal eines edlen Menschentums. Bei den vier Künsten der Chou-Zeit sind Riten und Annalen mehr auf gesellschaftliche Zwecke gerichtet, während Musik und Dichtung mehr der persönlichen Vervollkommnung dienen. Die Annalen der früheren Zeiten sollen das richtige Handeln lehren. Die „Riten“ beziehen sich nicht nur auf die kultischen Zeremonien, sondern auch auf den gemessenen Umgang mit Menschen in jeglichen Umständen. Diese äußeren Formen soll die Musik, die damals auch den Tanz einschloß, ergänzen. Musik und Tanz sollten nach der alten chinesischen Auffassung das Gemütsleben nicht zu hemmungslosen Selbstdarstellungen oder Ausbrüchen führen, sondern eher die Gemütsbewegungen mäßigen und sie zur Harmonie mit sittlichen und gesellschaftlichen Normen bringen. Ähnlich soll auch die Dichtung diesem Zweck dienen.

Die andere Variante mit sechs Lehrfächern scheint besser geeignet zu sein, einen nach allen Seiten entfalteten Menschentypus hervorzubringen. Zu diesen sechs Fächern gehören die erwähnten Riten, Musik und Annalen, aber ohne Dichtung. Statt dessen

gibt es Bogenschießen, Wagenführen und Mathematik[7]. Konfuzius hatte offensichtlich weniger Sinn für diese mehr materiellen Zwecken dienenden Fächern. Zu den vier traditionellen Fächern fügt er das Buch der Wandlungen und die von ihm selbst kompilierten Frühling-Herbst-Annalen hinzu.

Dieses Lehrprogramm des Konfuzius enthält eigentlich nicht viel Neues. Denn die Frühling-Herbst-Annalen sind nur eine Sonderform der Annalen, die früher ohnedies gelernt wurden. Das Buch der Wandlungen ist eine geheimnisvolle Kunst, um das kosmische Gesetz in jedem gegebenen Moment zu entdecken. Ein Urteil über dieses Buch zu geben, ist hier nicht der Platz, man müßte es genauer kennen. Für die weitere Entwicklung der chinesischen Kultur war jedenfalls die Tatsache entscheidend, daß seit der Han-Dynastie die konfuzianische Lehre zur Staatslehre erklärt und Konfuzius als der Meister in China verehrt wurde. Infolge seines Einflusses sind für zwei Jahrtausende die folgenden fünf Lehrfächer beibehalten worden: Dichtung, Annalen, Riten, Buch der Wandlungen und Frühling-Herbst-Annalen. Die Musik wurde bedauerlicherweise vom offiziellen Lehrprogramm gestrichen.

Diese Entwicklung hatte für China eine weitreichende Wirkung. Konfuzius hat sich um China sicher große Verdienste erworben, doch führte seine Vernachlässigung der praktisch-technischen Seite des Lebens China zur Einseitigkeit. Das abstrakte, rationale Element, das durch die Pflege der Mathematik hätte entwickelt werden können, wurde aus dem allgemeinen geistigen Leben verbannt. Die nach Konfuzius hinzukommende Vernachlässigung der Musik und des Tanzes hat wahrscheinlich dazu geführt, daß die Konfuzianer später meist Formalisten geworden sind. Davor aber hatte Konfuzius gewarnt.

2. Chinesische Schrift, Dichtung, Literatur, Malerei und Philosophie

Mit der chinesischen Kultur hängt die chinesische Schrift eng zusammen. Sie ist ursprünglich eine Bild- und Symbolschrift. Sie erfuhr eine Vereinfachung in der Ch'in-Dynastie. Diese Form ist praktisch bis heute gebräuchlich. Die Eigenart der chinesischen Schrift besteht darin, daß jedes Schriftzeichen einen einsilbigen Laut hat und für einen bestimmten Begriff steht. Es versteht sich von selbst, daß die Schriftzeichen keine veränderliche Endung haben. Übrigens sind sie selbständige Wörter und deshalb nicht mit Buchstaben zu vergleichen. Für jedes Wort gibt es grundsätzlich ein Zeichen. Die Stellung eines Wortes im chinesischen Satzbau ist für seine Bedeutung wesentlich.

Es wird oft diskutiert, wie weit die chinesische Schrift die ganze Geistesentwicklung Chinas beeinflußt hat. Sicher hängt mit der Schrift die schon seit uralter Zeit ge-

---

[7] Liu Yi-chêng, *Chung-kuo Wen-hua Shih* (Geschichte der chinesischen Kultur), 3 Bände. Taipei 1958. Band 1, 198—99.

pflegte einzigartige chinesische lyrische Dichtung in ihrer kurzen und prägnanten Form zusammen. Die kürzeste besteht nur aus zwanzig Wörtern, die in vier Sätze von jeweils fünf Wörtern aufgeteilt sind. Der erste, zweite und vierte Satz sind durch einen Reim verbunden.

Das folgende Gedicht kann zur Erläuterung dienen: Chinesischer Text mit Aussprache:

春 Ch'un 眠 mi 不 pu 覺 chüeh 曉 hsiao

處 Ch'u 處 ch'u 聞 wen 啼 ti 鳥 niao

夜 Yeh 來 lai 風 feng 雨 yü 聲 sheng

花 Hua 落 lo 知 chu 多 tuo 少 shao

Wörtliche Übersetzung:

Frühling	schlafen	nicht	merken	Morgen
Über-	all	hören	zwitschern	Vogel
Nacht	seit	Wind	Regen	Geräusch
Blume	fallen	wissen	viel	wenig

Deutsche Nachdichtung:

Der Frühlingsmorgen erwachte, ich ruhte noch tief,
Da, jubilierend ringsum, der Vögel Gezwitscher mich rief.
Wind und Regen durchrauscht seit gestern die Nacht.
Weiß nicht, wie viel der Blüten verwehten, während ich schlief.

Ein Blick auf die wörtliche Übersetzung läßt sofort die Eigenart der chinesischen Lyrik erkennen. Anscheinend unzusammenhängend wird Bild an Bild gereiht. Und doch steigt wie durch Zauber eine Stimmung daraus auf. Der völlig andere Ansatz europäischer Lyrik wird schon durch die Nachdichtung deutlich. Hackmann beschreibt zutreffend diesen Unterschied: „Der europäische Dichter muß, was er zu sagen hat, voll ausführen, er muß grammatisch abgerundete Sätze formulieren, in deren feiner,

eleganter, anregender Ausdrucksweise eben auf den Leser gewirkt wird. Gelegentlich muß er eine gewisse Breite, eine Häufung der Worte zu Hilfe nehmen, um wiederzugeben, was ihn erfüllt ... Ganz anders der chinesische Dichter ... Er läßt die wesentlichen Begriffe, aus denen Situation und Stimmung des Gedichts hervorgeht, an uns vorüberziehen. Diese Begriffe, so vorbeigehend, rühren uns ein jeder gleichsam an und wecken in unserm Innern ein entsprechendes Mitklingen ... Brandpfeile schießt der Dichter mit seinen Schriftzeichen in die Seele des Lesers hinein, Brandpfeile, die zünden sollen. Wenn der Leser danach ist, zünden sie" [8].

Infolge dieser Eigenart hat die chinesische Dichtung eine Ausdruckskraft und Schönheit, die in keiner anderen Dichtung zu finden ist und die sehr schwer durch Übersetzung zur vollen Geltung kommt.

Konfuzius hatte eine Sammlung von 300 Volksgedichten zusammengestellt. Beliebt sind auch die von berühmten Menschen zufällig verfaßten Gedichte, wie z. B. von Hsiang Yü, Liu Pang u. a., sowie die Gedichte aus dem Ch'u-Reich (Ch'u — Chih) und die wahrscheinlich aus der Han-Zeit stammenden „19 Gedichte des Altertums". Die T'ang-Dynastie (618—907) zeitigte ein einmaliges Aufblühen der chinesischen Dichtung. Li pei oder Li T'ai-pei (701—762), Tu Fu (712—770), Wang Wei (701—761) stellen den Gipfelpunkt der chinesischen Dichtung dar.

Außer verschiedenartigen Gedichtformen sind beinahe alle schriftlichen Werke von literarischem Wert, wie etwa das berühmte Geschichtswerk von Ssu-ma Ch'ien, die Gespräche des Konfuzius, die buddhistischen Übersetzungen usw. Überhaupt legen die Chinesen viel Wert auf künstlerischen Stil, manchmal sogar auf Kosten des Inhalts.

In der T'ang-Dynastie wurde der erste Anfang mit Romanen zwischen dem 7. und 8. Jahrhundert gemacht. Die ersten uns bekannten Theaterstücke wurden erst in der Sung-Zeit unter Kaiser Kuang-tsung (1189—1194) in Wenchow (Chekiang) geschrieben und sind deshalb als Wenchow-Schauspiele bekannt. Die noch jetzt allgemein bekannten und beliebten Romane, wie „Die Räuber vom Liangshan-Moor" („Sui-hu-ch'uan"), „Drei-Reiche-Erzählungen", „Die Reise nach dem Westen" [9] stammen aus der Yuan-Zeit im 16. Jahrhundert [10].

Eine besondere Erwähnung verdient die chinesische Kunst. Auch hier wollen wir uns auf das Wesentlichste beschränken, nämlich auf die Malerei. Die chinesische Malerei hat mit der Schrift einen gemeinsamen Ursprung. Die Formschönheit der chinesischen Schrift ist ja eine Kunst für sich, die in China hochgeschätzt wird.

Schon aus der Han-Dynastie sind einige namhafte Maler bekannt. In der Zeit der Süd-Nord-Dynastien schrieb der Maler Hsieh Ho eine theoretische Ab-

---

[8] H. Hackmann, *Der Zusammenhang zwischen Schrift und Kultur in China*, München 1928, 50—53.

[9] *Wu Ch'êng-ên, Der rebellische Affe (Die Reise nach dem Westen), ein chinesischer Roman*, Hamburg 1961.

[10] K'ai-ming, *Chung-kuo wen-hsüeh-shih ta-kang* (Grundriß der Geschichte der chinesischen Literatur), Taipei 1957.

handlung über Malerei: „Ku-hua-p'in-lu", d. h. Betrachtungen über alte Malereien[11]. In der T'ang-Zeit begann die chinesische Malerei das Gewicht auf die Landschaft zu legen. Die Landschaftsmalerei erreichte in der Sung-Zeit (960—1270) ihre höchste Vollendung. Nach bedeutenden Kunstkritikern ist die Landschaftsmalerei aus der Sung-Zeit eine der höchsten Kulturschöpfungen der Menschheit[12]. Diese Art von Landschaftsmalerei wurde später in China immer als Wen-jen-hua, d. h. Gebildeten-Malerei, als Nebenbeschäftigung, gepflegt[13]. Die Berufsmaler werden in China als zweitrangig geschätzt.

Was die Philosophie betrifft, so herrschte zu Beginn der Periode der Streitenden Reiche eine außerordentliche Vielfalt der philosophischen Richtungen. Die wichtigsten waren die Lehren von Konfuzius und Lao-tse. Konfuzius war mehr gesellschaftlich-politisch, Lao-tse ganz naturalistisch orientiert. Das von Lao-tse verfaßte „Tao-te-king", d. h. „Das Buch des Weges", ist voll von tiefsinnigen Einsichten. Es ist in sehr viele Sprachen übersetzt. Neben vielen gegensätzlichen Meinungen fällt in diese Zeit auch ein Ansatz zu einem rationalsystematischen Denken, wie z. B. die Philosophie von Mei-ti (490—403 v. Chr.)[14].

Nach der Han-Dynastie wurde die Lehre von Konfuzius zur orthodoxen Lehre erklärt. Der von Indien stammende Buddhismus übte später einen wesentlichen Einfluß auf die chinesische Philosophie aus, so daß der Konfuzianismus nach der Sung-Zeit einige buddhistische Elemente enthält, obwohl man dies nicht gerne zugibt. Die wichtigsten Philosophen in und nach der Sung-Zeit sind Chu Hsi (1130—1200) und Wang Yang-ming (1472—1529)[15].

Im Vergleich mit der abendländischen Philosophie ist die chinesische Philosophie reicher an aus Lebenserfahrungen stammenden tiefen Einsichten, während das rational-systematische Element, das die abendländische Philosophie kennzeichnet, beinahe fehlt.

3. Technische Erfindungen

Auch auf technischem Gebiet hat das alte China bedeutende Leistungen aufzuweisen. Die konfuzianischen Gelehrten hielten es zwar für unwürdig, sich mit Dingen zu beschäftigen, die ihrer Anschauung nach nur für Handwerker in Frage kämen. Trotzdem hat man schon in sehr alten Zeiten erstaunliche technische Leistungen vollbracht. Die meisten Erfindungen blieben aber anonym und sind in anonymer Form im

---

[11] O. Sirén, *A History of Early Chinese Painting*, Vol. II. London 1933.

[12] So nennt Otto Fischer die chinesische Malerei „eine der erhabensten und tiefsten Schöpfungen der Menschheit", vgl. O. Fischer, *Wanderfahrten eines Kunstfreundes in China und Japan*, Stuttgart 1939.

[13] Joseph R. Levenson, *The Amateur Ideal in Ming and Early Ch'ing Society: Evidence from Painting*, in: *Chinese Thought and Institutione*, edited by John K. Fairbank., Chicago 1957.

[14] Tang Shou-ch'u, *Mei-hsüeh-yüan-liu* (Quellen des Studiums über Meiti), Taipei 1957.

[15] Hu Shih, *Chung-kuo ku-tai chieh-hsüeh-shih* (Geschichte der chinesischen Philosophie des Altertums), Taipei 1958. Feng Yu-lan: *A short History of Chinese Philosophy*, New York 1948.

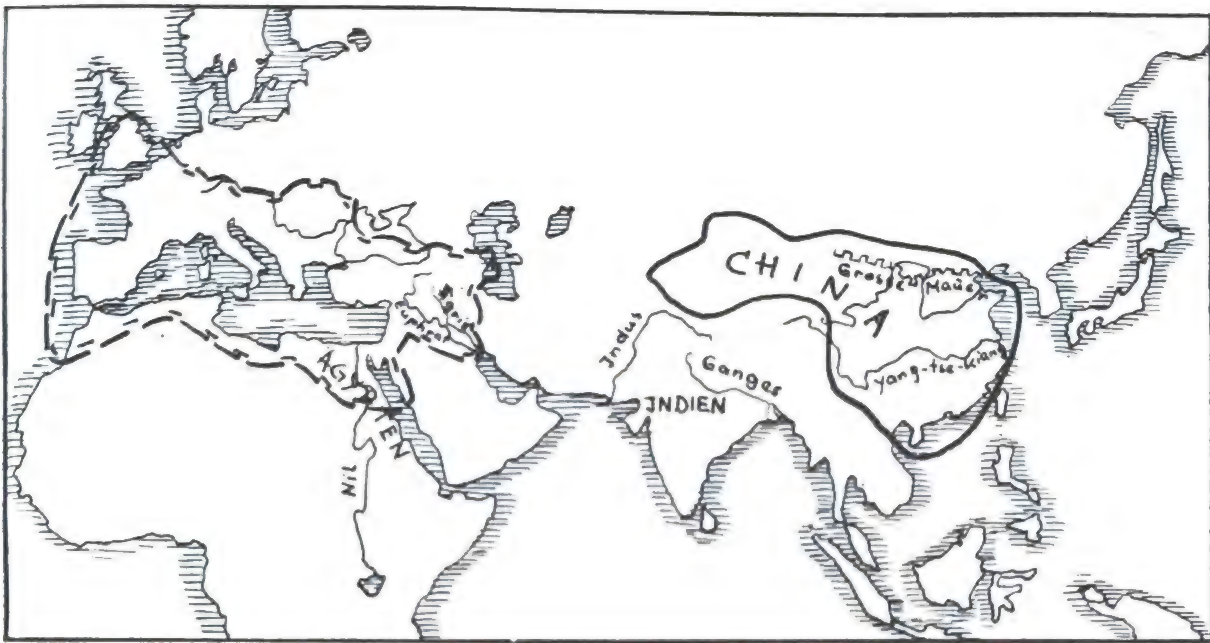
Ausland verbreitet worden, wie neuerdings Joseph Needham nachweist[16]. Wir wollen hier nur auf einige Erfindungen hinweisen, wie etwa Seide, Kompaß, Schießpulver, Porzellan usw. Das Papier verdient eine besondere Erwähnung. Vor der Erfindung des Papiers gebrauchte man schon 1400 Jahre v. Chr. in China Rückenschilde von Schildkröten und Schulterblätter von Ochsen, Schafen und Hirschen. Mit dem Messer schnitt man Schriftzeichen hinein. In den letzten 50 Jahren sind zahlreiche solcher Rückenschilde und Schulterblätter vor allem in Anyang in der Provinz Honan gefunden worden. Damals gab es schon 3500 chinesische Begriffszeichen. Im 4. Jahrhundert v. Chr. kamen Holz- und Bambustafeln in Gebrauch. Diese waren zwei Fuß lang und nur einige Zentimeter breit. Mit einer Schnur wurden solche Tafeln zusammengebunden. Man begann damals, mit Pinsel darauf zu schreiben. Weil diese Tafeln schwer zu tragen waren, benutzte man später Stoffe aus Baumwolle oder Seide. Im Jahre 105 n. Chr. verfertigte zum ersten Mal Ts'ai Lun Papier in einem Verfahren, das im Prinzip noch heute in Gebrauch ist. Dieses Verfahren wurde im 4. Jahrhundert nach Korea gebracht, zu Beginn des 7. Jahrhunderts auch nach Japan. In der Mitte des 8. Jahrhunderts waren einige chinesische Soldaten von Arabern gefangengenommen worden, die das Papier für die Araber herstellten. Im 10. Jahrhundert kam das Papier von Arabien nach Ägypten, im 12. Jahrhundert nach Spanien und Frankreich, im 13. Jahrhundert nach Italien, erst im 14. Jahrhundert nach Deutschland, Österreich und England.

Auch die Buchdruckerkunst wurde in China erfunden. Der erste Bericht über den Buchdruck stammt aus dem Jahre 593 in der Sui-Dynastie. In der T'ang-Dynastie (7. Jahrhundert) war der Buchdruck keine Seltenheit mehr.

Jahrtausende hindurch war China der Mittelpunkt der ganzen ostasiatischen Welt. Vor allem sind Japan, Korea und Vietnam tief durch die chinesische Kultur geprägt worden. Der Konfuzianismus bildete für ganz Ostasien die geistige Grundlage. Durch die Berührung mit der abendländischen Kultur seit dem letzten Jahrhundert geriet China in eine Umwälzung, die es 1912 zur Republik führte, 1949 zur kommunistischen Herrschaft. Noch heute kann dieser Umwandlungsprozeß in China nicht als abgeschlossen gelten. Eine Synthese der echt chinesischen Kulturwerte mit jenen der abendländischen Kultur ist eine Aufgabe, die die Anstrengung einiger Generationen fordert. In diesem Licht ist der Kommunismus eher als eine Episode zu betrachten. Denn der Kommunismus ist nichts anderes als eine „Kombination der westlichen Technik mit einer westlichen religiösen Ketzerei", worauf A. J. Toynbee[17] mit Recht hingewiesen hat. Die Kommunisten versuchen in ihrer Art auch eine Synthese, die aber auf einer schwachen theoretischen Basis ruht. Außerhalb des kommunistischen Machtbereichs bemühen sich die einsichtigen Chinesen ernsthaft um eine richtige Synthese, die einmal nicht nur für China, sondern für die ganze Welt fruchtbar werden soll.

---

[16] J. Needham, *Science and Civilization in China*, Bd. I, Cambridge 1954.
[17] A. J. Toynbee, *Die Welt und der Westen*, Stuttgart 1953, S. 63.



Die beiden Großreiche des Altertums — China und Rom um 115 n. Chr.

III. Geschichtlich-kultureller Vergleich Chinas mit Europa

Ein Vergleich Chinas mit Europa ist deshalb sinnvoll, weil Europa — trotz seiner Vielfalt — eine geschichtlich-kulturelle und rassische Einheit darstellt und China auch eine solche Einheit bildet. In diesem Sinne kann man keinen Vergleich zwischen Europa und Asien ziehen, denn Asien ist nur ein konventioneller, geographischer Begriff. Asien ist ein Konglomerat der verschiedensten Rassen, Völker und Kulturen mit voneinander unabhängigen geschichtlich-kulturellen Voraussetzungen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Was ist das Gemeinsame zwischen Arabern oder Malayen oder etwa zwischen Indern mit Chinesen oder Japanern?

Wir wollen versuchen, einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen China und Europa herauszustellen.

1. Das erste Gemeinsame zwischen China und Europa ist eine sehr lange geschichtliche Kontinuität, mindestens seit der Gründung der Großreiche auf beiden Seiten. Zwar ist die chinesische Geschichte älter, aber als ein einheitliches Reich ist China erst im Jahre 221 v. Chr. entstanden. Unter dem Kaiser Wu-ti der Han-Dynastie hat China zum ersten Mal eine große geographische Ausdehnung erlangt, bis zur heutigen Provinz Sinkiang. Etwas später entwickelte sich das Römische Reich auch in großem Umfang: im Westen bis zur Iberischen Halbinsel, bis nach Gallien, Britannien; im Nordwesten und Norden bis zum Rhein, der Donau und dem Schwarzen Meer; im Osten bis zum Kaspischen Meer. Die beiden damaligen Weltreiche waren gar nicht weit voneinander entfernt.

In dieser Gemeinsamkeit der geschichtlichen Kontinuität sind auch Unterschiede festzustellen. In China ist das Kaiserreich trotz vieler Wechsel der Dynastien und vieler Invasionen oder Spaltungen mit seiner konfuzianischen Tradition im großen ganzen durch zwei Jahrtausende — bis 1912 — einheitlich geblieben. In Europa ist das Römische Reich schon lange verschwunden. Es blieb das griechisch-römische Kulturerbe, das allen Völkern Europas zugrunde liegt. Dazu kam die große Bedeutung des Christentums, das die europäische Kultur durchformt hat und das mittelalterliche Europa tatsächlich einte.

2. Das zweite Gemeinsame liegt darin, daß beide, China und Europa, Anspruch auf Universalität erhoben haben. Im alten Römischen Reich sprach man gerne vom ganzen Erdball, obwohl es sich nur um die das Mittelmeer umgebenden Gebiete handelte. China machte dasselbe: der Kaiser Chinas beanspruchte die Herrschaft über die ganze Welt, über „T'ien-hsia", d. h. Unter-Himmel. Ein allgemein bekannter Spruch lautete: „Am Himmel gibt es nicht zwei Sonnen, auf der Erde gibt es nicht zwei Herren." Der Name „Chung-kuo" — „Reich der Mitte" — gewinnt in diesem Zusammenhang seine volle Bedeutung. Man meinte nämlich, daß der Kaiser Chinas den Mittelpunkt der Erde regierte und daß alle anderen Völker am Rande sitzen und als Vasallen des Reiches der Mitte betrachtet werden müssen. Bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts war diese Auffassung in China noch allgemein vorherrschend.

Um diese Zeit erreichte die Weltherrschaft Europas ihren Höhepunkt. Der Fortschritt in der Naturwissenschaft und in der Technik gab den Europäern für die Welterschließung die nötigen Voraussetzungen. Jedenfalls ist die moderne Weltgeschichte von den Europäern gemacht worden. Der Anspruch der Europäer auf Universalität war nahezu in Erfüllung gegangen, während der gleiche Anspruch der Chinesen immer nur theoretisch geblieben ist. Auf Grund der Tatsache, daß durch die Europäer zum ersten Mal die Menschheit von Einzelgeschichten zur Weltgeschichte fortgeschritten ist, ist man in Europa versucht, anzunehmen, daß die europäische Geschichte die eigentliche Geschichte sei, an die die anderen Völker zu Beginn der neueren Zeit angeschlossen wurden. Die bloß summarische Behandlung der übrigen nichteuropäischen Völker in den europäischen Schulen und in manchen Handbüchern der „Weltgeschichte" ist eine Folge davon.

3. Das dritte Gemeinsame ist die völkische Beweglichkeit. Unter allen Völkern der Erde sind es die Chinesen und die Europäer, die am meisten in andere Erdteile auswandern, zum Teil aus Not, oft aber freiwillig. Die Europäer gaben sich offensichtlich nicht ganz zufrieden mit ihrem europäischen Boden. Sie scheinen einen Überfluß von Energie zu besitzen. Seit der Antike waren sie schon in Nordafrika und drangen nach Klein- und Zentralasien vor. Die Europäer haben schließlich Amerika entdeckt und besiedelt.

Dieser Dynamismus, der die Europäer zur Weltherrschaft des letzten Jahrhunderts brachte, macht ihnen heute viel zu schaffen. Aber das Rad der Geschichte läßt sich nicht zurückdrehen. Die Europäer haben in den ehemaligen Kolonialvölkern ihre ge-

schichtliche Rolle erfüllt. Jetzt müssen sie sich zurückziehen und in echter Partnerschaft mit den früheren Kolonialvölkern leben. Es ist auf lange Sicht nicht tragbar, daß die Europäer weite, beinahe menschenleere Gebiete anderen Völkern unzugänglich machen. Neben verschiedenen Schwierigkeiten kultureller oder wirtschaftlicher Art müssen sie sich schließlich bemühen, die rassischen Vorurteile zu überwinden, wenn sie in Frieden und Gerechtigkeit mit allen Völkern leben wollen.

In unterschiedlicher Weise wirkt die chinesische, völkische Beweglichkeit. Schon seit uralter Zeit übersiedelten sie nach Japan, Korea und nach Süden bis Südostasien. Heute gibt es kaum ein Land auf der Erde, wo nicht kleinere oder größere chinesische Volksgruppen bestehen, vorwiegend in Südostasien, dann auch in Nord- und Südamerika, in Südafrika usw. Doch beanspruchen sie nirgendwo eine politische Herrschaft, obwohl mehr als zwölf Millionen Chinesen im Ausland leben.

Aber auch die Chinesen stoßen auf viele Schwierigkeiten. Sie sind eifersüchtig bedacht, ihre Kultur, Tradition und manchmal ihre nationale und sogar rassische Eigenständigkeit zu bewahren. Mit ihrem Fleiß und ihrer Intelligenz rücken sie oft in führende Stellungen der Gesellschaft auf. Das alles erscheint den neuen, nationalistisch gesinnten südostasiatischen Ländern nicht erträglich. Sie versuchten, die schon seit Generationen dort lebenden Chinesen zur Übernahme der einheimischen Staatsbürgerschaft oder sogar der einheimischen Familiennamen zu bewegen. Viele Maßnahmen, etwa Indonesiens oder Vietnams, beschränkten die Aktionsmöglichkeit der Chinesen. Es wäre wünschenswert, wenn in diesen neuen Nationen der geistige Horizont sich weiten würde. Die staatliche Einheit vermag, wie es etwa das Beispiel der Schweiz zeigt, mit der völkischen Vielfalt zusammen zu bestehen. Andererseits muß die chinesische Minderheit ihre staatsbürgerliche Pflicht loyal erfüllen und sich für die Interessen der jeweiligen Staatsnation einsetzen.

Es darf bemerkt werden, daß auch Europäer Bedenken gegen die Chinesen hegen: sie seien zu zahlreich und bedrohten deshalb die anderen, weniger zahlreichen Völker. Nun haben sich die Chinesen, abgesehen vom Kommunismus, überall als friedfertige und fleißige Menschen erwiesen. China ist übrigens groß genug für seine Bevölkerung, wenn der ganze Raum ausgenützt wird. Selbst wenn in Zukunft tatsächlich Chinesen auswandern müßten, dann sollte das Nebeneinanderleben der Völker als Ideal betrachtet werden. Für absehbare Zeit bietet die Erde Raum genug für die ganze Menschheit.

4. Das vierte Gemeinsame liegt darin, daß sowohl Europa als auch China kulturell schöpferisch sind und Einfluß auf andere Völker ausüben. In der Kulturgeschichte nimmt China eine besondere Stellung ein; es schöpft nämlich fast ganz aus Eigenem. Nach René Grousset, dem franzöischen Historiker, bedeutete China für Ostasien, was das griechische Kulturgut und die römische Organisation für die Entwicklung Europas bedeuteten[18]. Die chinesische Schrift, Kunst, Literatur, Lebensweise, das

[18] R. Grousset, *Bilanz der Geschichte*, Zürich 1950. Autor zitiert aus der italienischen Ausgabe: *Bilancio della storia*, Milano, o. J., S. 122.

chinesische politische System usw. machten die umliegenden Völker sich allmählich zu eigen. Japan bildet in dieser Hinsicht das typische Beispiel: im Unterschied zu anderen ostasiatischen Ländern hat Japan nie unter dem politischen Einfluß Chinas gestanden. Der Einfluß Chinas auf Japan ist nur kulturell zu erklären. Wie Karl Jaspers hinweist, stand China mindestens in einer gewissen Epoche, etwa im 8. Jahrhundert, sicher an erster Stelle in der gesamten zivilisierten Welt[19]. Es herrschte damals die mächtige T'ang-Dynastie.

In Europa stammt die kulturelle Tradition von Griechenland. Die einzigartigen Kulturschöpfungen Griechenlands wurden durch die römische militärisch-politische Macht über ganz Europa verbreitet. Die Eigenart der europäischen Geistesentwicklung ist die aus Griechenland stammende systematische, rationale Denkart. Die Europäer wollen alles klar definieren und in eine klare Systematik bringen. Ob dies rassisch oder kulturgeschichtlich zu erklären ist, mag dahingestellt bleiben, jedenfalls steht fest, daß die Europäer, nach einem Ausdruck Pascals, mehr „esprit géométrique" besitzen als die Chinesen, die wiederum offensichtlich mehr „esprit de finesse" haben. Die Europäer haben außerdem eine Vorliebe für eine Methodologie des Denkens. Drei Bücher, die eine Methodologie des Denkens enthalten, beeinflußten Jahrtausende oder Jahrhunderte und noch die jetzige Zeit: das „Organon" von Aristoteles, „Discours de la Méthode" (1637) von Descartes und das „Novum Organum" (1620) von Francis Bacon. Mit Aristoteles ist ein großer Teil des mittelalterlichen Denkens von Europa verbunden. Mit Descartes fing die moderne Philosophie an, mit Francis Bacon die Naturwissenschaft und die moderne Technik, von der die heutige Welt gestaltet und überwältigt wird. Auch Hegel schrieb Bücher über Logik, in denen er seine dialektische Methode begründete, die dem Marxismus zugrunde liegt.

Mit dem Suchen nach den Denkmethoden und nach System dürfte also das Schicksal Europas zusammenhängen: der systematische Geist kann zum Segen wie auch zum Fluch werden. Dieser Geist hat die Naturwissenschaft hervorgebracht, doch nicht selten auch die Wirklichkeit einer künstlichen Denkkategorie unterworfen, wie etwa Hegel und nach ihm Karl Marx es getan haben. Um so schlimmer für die Wirklichkeit, wenn sie mit einer solchen Denkkategorie nicht übereinstimmt!

Die durch das Christentum befruchtete europäische Kultur ist in den modernen Zeiten in säkularisierter Form der ganzen Welt mitgeteilt worden. Die Naturwissenschaft und die Technik sind das, was die Welt von Europa vorbehaltlos übernommen hat. Gerade hier besteht der große Unterschied zwischen den Kulturschöpfungen Chinas und Europas. China hat wohl viele technische Erfindungen vorzuweisen, hat aber keine systematische Naturwissenschaft hervorgebracht; ihm fehlt deshalb die Voraussetzung zur modernen Technik.

Wie kann man diese Tatsache erklären? In einem interessanten Aufsatz schreibt H. O. H. Stange dies dem Ursprung der chinesischen Kultur zu, indem er ihn mit

---

K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1956, S. 78.

dem Beginn der griechischen Kultur vergleicht. Das alte China mit seiner feudalistischen Gesellschaftsordnung hatte es nicht nötig, die demokratische Methode der logischen Argumentation zu entwickeln. In China kam es nur darauf an, die absoluten Fürsten der Feudalreiche zu überreden, indem man etwa mit geschichtlichen Beispielen auf sie Eindruck machte. Als weiteren Unterschied zwischen der frühen Entwicklung Chinas und Griechenlands hebt Stange hervor, daß China sich ganz selbständig und originell entwickelt habe, während Griechenland auf dem reichen Erbe der orientalischen Hochkulturvölker, namentlich der Ägypter, fußen konnte[20].

Alle diese Faktoren können eine Rolle gespielt haben, aber wahrscheinlich nicht in diesem Maße und nicht so ausschließlich. Die Rede vor der Versammlung z. B. braucht nicht notwendig eine logische Form zu haben. Im Gegenteil, das Bildhafte, Konkrete macht gerade bei der Menge oft mehr Eindruck. Andererseits haben die großen Geister Chinas, wie Konfuzius und Menfuzius, reichlich Gelegenheit gehabt, nicht nur mit den Fürsten ihrer Zeit, sondern auch mit einer geistigen Elite ihre Gedanken auszutauschen. Konfuzius hatte nach der Tradition 3000 Schüler. Aber es hat sich dabei keine scharf zugespitzte Dialektik im Sinne der westlichen Wahrheitssuche entwickelt, sondern eine Persönlichkeitsbildung durch das Meister-Jünger-Verhältnis. Mit einem Wort, die Interessenrichtungen waren von Anfang in China und Griechenland grundverschieden. Während Sokrates nach dem „τὶ ἔστι" der Gottesfurcht fragte, bemühten sich Konfuzius und Menfuzius darum, die allen gemeinsame tugendhafte Natur jedes Herzens zu entdecken.

Dieser ursprüngliche Richtungsunterschied wurde durch Generationen hindurch vertieft und führte zu greifbaren Ergebnissen. Die ganze chinesische Geistesgeschichte hat sich folgerichtig von ihren Ursprüngen her entfaltet als ein Bemühen, dem es allzeit weniger um objektive Erkenntnis als um subjektive Bildung ging, d. h. darum, den Menschen moralisch und ästhetisch zu formen. Die schöpferische Leistung des chinesischen Geistes erstreckt sich tatsächlich auf Aphorismen und Kommentare, kleine, durch einen konkreten Anlaß hervorgerufene, konzentrierte und geistvolle Aufsätze, Gedichte (damit verbunden oft Malereien) und geschichtliche Darstellungen. Es kommt dabei weniger auf das theoretische Wissen an, als auf eine unmittelbare Wirkung auf das Leben über das Gemüt.

Es ist mir völlig bewußt, daß diese Vergleiche nicht erschöpfend sind. Auch soll durch diese Vergleiche weder die eine noch die andere Seite gerechtfertigt werden. Der Anspruch auf die Universalität z. B. war und ist eine optische Täuschung. Die völkische Beweglichkeit soll nur als eine Tatsache aufgezählt werden, ohne jedes Werturteil. Jedenfalls gibt sie kein Recht auf Gewalttätigkeiten oder Kolonialismus.

Sicher ist die Geistesentwicklung Chinas einseitig gewesen. Wie schon erwähnt, trug seine extrem empirische Haltung, die ganz diametral im Gegensatz zur europäischen, vor allem lateinischen Neigung zur Abstraktion steht, mit dazu bei, daß

---

[20] H. O. H. Stange, *Chinesische und abendländische Philosophie*, in: *Saeculum* I, 1950, S. 380—396.

China trotz der vielfältigen Begabung seiner Menschen keine Naturwissenschaft entwickelte. Doch ist wahrscheinlich keine andere Kulturform ins Geheimnis der einzelnen Gegebenheiten, sowohl der geschichtlichen Ereignisse als auch der sichtbaren und greifbaren Dinge, so tief eingedrungen und hat sie so „verkostet" wie die chinesische. Die Abstraktionsfähigkeit ist eine gute und notwendige Geistesbestätigung. Doch hindert eine übertriebene Abstraktion und eine alles durchforschende überkritische Haltung das eigentliche Eindringen in die Einzeldinge, abgesehen davon, daß eine Abstraktion am falschen Platze ein gedanklicher „Leerlauf" und eine Art Spiel mit Wörtern werden kann, ohne oder mit wenig Inhalt. Schließlich bilden die Einzeldinge und das einmalige Geschehen die konkrete Wirklichkeit. Auch Gott ist eine konkrete Wirklichkeit, kein abstrakter Begriff. Im Licht dieser beiden wertvollen, polaren Geistesrichtungen ist die chinesische Richtung keineswegs als eine Fehlentwicklung zu bezeichnen; sie ist vielmehr ein wertvoller Beitrag zu einer vollkommeneren Humanität. Die Erkenntnis dieser Tatsache stellt uns heutige Menschen vor eine wichtige Aufgabe: die unterschiedlichen kulturellen Entwicklungen auf der einen und anderen Seite weisen eindeutig auf die Notwendigkeit einer gegenseitigen Ergänzung hin.

Kritik

„900 Jahre Leitmeritzer Domkapitel"

Stellungnahme zu einer Festschrift

Das genaue Datum, wann das Kollegiatkapitel zum hl. Stephan in Leitmeritz gegründet wurde, wissen wir nicht. Sicher ist nur seine Gründung durch den Böhmenherzog Spitignev II., der von 1055 bis 1067 regierte. Die seit dem 17. Jahrhundert nachweisbare Überlieferung des 1655 zum Domkapitel des neuerrichteten Bistums Leitmeritz erhobenen Kollegiatstiftes nennt das Jahr 1057, andere mit ebensoviel oder ebensowenig Recht die Jahre 1058, 1059 und 1060. Jedenfalls sind jetzt 900 Jahre seit seiner Gründung verflossen.

Aus diesem Anlaß erschien 1959 im Verlag der tschechischen katholischen Caritas in Prag in tschechischer und deutscher Sprache eine Festschrift „900 Jahre Leitmeritzer Domkapitel". Sie enthält vier Aufsätze und ein Schlußwort. Den Hauptteil der Festschrift stellt eine Abhandlung von V. Bartunek dar. Sie ist überschrieben: „Von der Propstei zum Bistum (1057—1957)". Aus dieser Überschrift könnte man, wenn die in Klammern gesetzten Jahreszahlen nicht dabeistünden, eine Darstellung der langwierigen Verhandlungen vermuten, die vor der Gründung des Leitmeritzer Bistums zwischen dem Hl. Stuhle, dem Kaiser und dem Leitmeritzer Kapitelspropst geführt wurden. Es soll aber auch nicht die Geschichte des Kapitels, wie man aus den Jahreszahlen 1057-1957 schließen könnte und wie der Titel der Festschrift erwarten ließe, sondern nur die der Pröpste und Bischöfe von Leitmeritz behandelt werden. Das Kapitel selbst, seine Entwicklung, seine bedeutenden Mitglieder werden nur gestreift. Nicht einmal die Zahl der im Kapitel bestehenden Kanonikate erfahren wir aus dieser Jubiläumsschrift des Kapitels. Den Grund für diese eigenartige Stoffbeschränkung dürfen wir wohl mit Recht darin suchen, daß diese freigebig verteilte Veröffentlichung vor allem eine Rechtfertigungsschrift für den gegenwärtigen Zustand der kirchlichen Leitung des Bistums Leitmeritz ist, vor allem seines „Ordinarius" Dr. Eduard Oliva. Es besteht daher aller Anlaß, diese Schrift einer genaueren kritischen Prüfung zu unterziehen.

Wenn wir zu Beginn ein Positives anerkennend hervorheben wollen, so ist dies die wohlwollende Würdigung der beiden Bischöfe Kindermann und Groß. Wir freuen uns, daß hier das früher übliche nationalistische Vorurteil nicht mehr in die Darstellung eingeflossen ist. Bei Bischof Kindermann hat offenbar das Buch von E. Winter gute Aufklärungsdienste getan. Der großen Bedeutung der (deutschen) Bischöfe Kindermann und Hille hätte es jedoch entsprochen, deren Porträts in den Bildteil der Veröffentlichung aufzunehmen.

Nun zu Form und Inhalt im einzelnen. Während die deutsche Übersetzung der beiden ersten Aufsätze von J. Cibulka und O. Votocek sprachlich im ganzen einwandfrei ist, muß dagegen die deutsche Fassung der Aufsätze von V. Bartunek nach der sprachlichen Seite nicht bloß als sehr unvollkommen bezeichnet werden, sie ist oftmals sogar ganz unverständlich. Nur der Vergleich mit dem tschechischen Text läßt dann den gemeinten Sinn erraten. Was soll sich z. B. ein mit dem kirchlichen Sprachgebrauch überhaupt nicht vertrauter Leser vorstellen, wenn S. 41 von Herzog Spitignev nach der Chronik des Kosmas von Prag erzählt wird: „Nach den kompletten(!) Nachtstunden hielt er nach Art der Mönche das (!) Stillschweigen bis zur Zeit der ersten Messe ein"? Oder wenn es S. 43 von den Domherren heißt „Sie versammelten sich zum Lesen des Domkapitels und der Regel, nach der sie sich richteten"? Oder auf derselben Seite: „Am Anfang seines Bestehens bedeutete das Leitmeritzer Kollegiatskapitel ein gemeinsames Leben der Kapitulare"? Bei dem vom Übersetzer oft gebrauchten Wort „scheinbar" muß der Zusammenhang oder der tschechische Text entscheiden, ob es „wahrscheinlich" oder „anscheinend" bedeutet. Die von ihm mehrmals (so S. 63, 77, 80) gebrauchte Wendung: „Es erstaunt nicht, daß" ist nicht deutsch für das tschechische „neni divu". Es müßte heißen „Kein Wunder, wenn". Der Satz S. 69: „Weil die größtenteils Philosophie studierenden Alumnen auch Hörer Bolzanos waren," gibt keinen Sinn. Gemeint sind die Alumnen des Leitmeritzer Priesterseminars, während Bolzano in Prag Philosophie dozierte. Nach einem Vergleich mit der tschechischen Fassung müßte es heißen: „Weil der größte Teil der Alumnen in der Philosophie auch Hörer Bolzanos gewesen waren".

Die Reihe fehlerhafter Ausdrücke und stilistischer Unebenheiten könnte noch erweitert werden, doch würde dies den Umfang dieser Besprechung ungebührlich vermehren. Es mögen nur noch einige Bemerkungen zu ungewöhnlichen oder fehlerhaften Verdeutschungen folgen.

Ein Mitglied des Domkapitels heißt im Deutschen Domkapitular oder auch Kanonikus, obwohl dies meist nur für Angehörige eines Kollegiatkapitels gebraucht wird. Die Bezeichnung „Kanoniker" für die Einzahl ist veraltet. Im Tschechischen heißt der Bischof auch arcipastyr und vielleicht auch arciknez, eher wohl veleknez. Im Deutschen kann das aber nicht mit „Erzpriester" wiedergegeben werden. Erzpriester ist im Deutschen eine Amtsbezeinung für Archipresbyter. Der päpstliche Camerarius secretus, Geheimkämmerer, heißt tschechisch papezsky komori oder podkomori, aber nicht komornik, was dann im Deutschen (S. 90) für den Propst Berka von Dauba die unmögliche Übersetzung „päpstlicher Kammerdiener" ergibt. Der „ältere Kanoniker" auf S. 61

ist der Canonicus Senior und der violette „Kanonikermantel" ist die Cappa magna, eine Auszeichnung, die Papst Benedikt XIV. dem Leitmeritzer Kapitel verlieh. Angestellte des kaiserlichen Hofes als „Höflinge" zu bezeichnen, ist veraltet. Das Wort wird heute im Deutschen höchstens in geringschätziger Bedeutung gebraucht. Die Übersetzung „Ordensbruder" für das tschechische reholnik (S. 81) paßt nur für Laienbrüder.

Was aber am meisten beanstandet werden muß, ist, daß in der deutschen Fassung der Festschrift der tschechische Ausdruck „cesky" durchweg mit „Tschechisch" übersetzt wird. Auch dort, wo der geographische Name „Böhmen" bzw. „böhmisch" in Betracht kommt. Das Collegium Bohemorum in Urbe oder kurz Collegium Bohemicum war kein „tschechisches", sondern ein „böhmisches" Kolleg (S. 83), bestimmt für Tschechen wie Deutsche aus Böhmen. Auch die Nachfolgerin des Bohemicums, das Nepomucenum in Rom, ist keine „tschechische Klerikeranstalt" (S. 83), sondern für Angehörige aller Nationalitäten der Tschechoslowakei bestimmt. Unter den 28 Alumnen des Böhmischen Kollegs in Rom waren aus der Leitmeritzer Diözese stets 5—6,4 Deutsche und 1—2 Tschechen nach dem nationalen Schlüssel der Bevölkerung der Diözese. Von den 7 Mitgliedern des Domkapitels im Jahre 1945 hatten 4 Deutsche ihre Studien als Alumnen dieses Kollegs gemacht. Von den tschechischen Domkapitularen hatten seit der Gründung des Kollegs keiner dort studiert. Aus dem im Leitmeritzer Schematismus für 1938 geführten Diözesanklerus waren außer dem Bischof Dr. Weber 31 Geistliche Alumnen des Böhmischen Kollegs bzw. Nepomucenums in Rom gewesen: 24 Deutsche und 7 Tschechen.

In diesem Zusammenhange muß auch auf die ganz willkürliche Schreibweise der Namen von Personen und Orten hingewiesen werden. Ihrer oft betont tschechischen Form liegt eine nur allzu leicht erkennbare Absicht zu Grunde. So schrieb sich der Mitbegründer der sogenannten Dompfarrpfründe immer Jarschl und nie Jarsl, ebenso der Geschichtsschreiber der Meißner Bischöfe L. Machatschek und nicht Machacek oder der Gubernialrat Jaksch und nicht Jaks. Auch Bischof Wahala schrieb sich nie Vahala. Merkwürdig berührt es, wenn (S. 65) mitten zwischen den deutschen Ortsnamen Klösterle und Tetschen der Name Skorotic für das genau so deutsche Gartitz auftaucht. Daß tschechische Wallfahrer, hauptsächlich von jenseits der Elbe nach Krscheschitz kamen, macht diesen Ort noch nicht zu einem tschechischen Kresice. Irreführend für einen mit den örtlichen Verhältnissen der Diözese wenig Vertrauten dürfte der Satz (S. 84) sein: „B. Weber veranlaßte auch die Durchführung einiger Instandsetzungsarbeiten (!) in seiner Residenz, dem Bischofssitz Drmy . . . " Drmy, das deutsche Drum (das übrigens früher tschechisch Stvolinky hieß) ist weder Bischofssitz noch bischöfliche Residenz, sondern ein etwa 25 km nördlich von Leitmeritz gelegenes bischöfliches Tafelgut mit einem Schlößchen.

Die Kreuzherrenpropstei bei Znaim hieß nicht Hradist, auch nicht St. Pölten, wie auf S. 61 steht, sondern Pöltenberg.

Wenn S. 62 Bischof Waldstein „mit der Berühmtheit des Bohuslav Hasistejnsky" verglichen wird, werden nur wenige wissen, daß damit der Humanist Bohuslav Lobkowitz auf Hassenstein gemeint ist. Soviel zum Sprachlichen.

Der erste der Aufsätze, von Prof. Dr. Joseph Cibulka, befaßt sich mit der alten Kollegiatkirche von St. Stephan, der Vorgängerin der heutigen Domkirche. Er geht im allgemeinen nicht über das hinaus, was bereits J. Schlenz in seinem Werk „Die bischöfliche Domkirche in Leitmeritz", Warnsdorf 1912 bzw. Leitmeritz 1938, gebracht hat. Im Gegensatz zu diesem nimmt aber Cibulka, und das wohl nicht mit Unrecht, nur einen zweifachen Bau bzw. Umbau dieser Kirche an, um 1060 romanisch und im 14. Jahrhundert gotisch.

Im zweiten Aufsatz „das Elbepanorama der Stadt Leitmeritz" untersucht Otokar Votocek an Hand von alten Abbildungen die bauliche Entwicklung des Domhügels und der Stadt Leitmeritz. Der Verfasser stützt sich dabei ebenfalls auf das o. zit. Werk von J. Schlenz und verwertet die Arbeiten von Julius Lippert, V. Luksch und H. Ankert. Seine sonst klaren und einleuchtenden Ausführungen bleiben aber im ersten Absatz auf S. 35 der deutschen Fassung auch einem mit den örtlichen Verhältnissen Vertrauten unverständlich Dieser Absatz stimmt auch nicht ganz mit dem tschechischen Text (S. 28f) überein.

Bartuneks Aufsatz über die Pröpste des Kollegiatskapitels und die Bischöfe von Leitmeritz bringt nur wenig Neues. Es ist eine rasch zusammengetragene, oft wenig geordnete Kompilation aus den einschlägigen Werken von J. Schlenz, J. Ginzel, Frind-Jarisch, F. Reike, Th. Czermak, E. Winter und dem Handbuch der Diözese Leitmeritz aus dem Jahre 1941. Die Literaturangaben im Anhang des Aufsatzes (S. 86f.) sind in der deutschen Fassung etwas durcheinander geraten, doch dürfte sich ein mit dem Gegenstand Vertrauter zurechtfinden.

Oben wurde gesagt, aus der „Festschrift" zum Kapitelsjubiläum erfahre man nicht einmal die Anzahl der Kanonikate. Es sieht so aus, als ob in den Jahren 1946/48 in Leitmeritz der Faden der Tradition abgerissen wäre. Auf S. 57 ist wohl die Rede von dem einzigen Kanonikat, das vom alten Kollegiatkapitel bei der Gründung des Bistums übriggeblieben war. Es ist dies das sogenannte königliche Kanonikat. Unrichtig ist es aber, wenn es S. 58 von Bischof Schleinitz heißt, er „gründete zwei neue sogenannte Schleinitzsche Kanonikate". Richtig ist, daß unter B. Schleinitz zwei Kanonikate gestiftet wurden, das eine von ihm selbst (das Schleinitzsche Kanonikat), das andere ist das

Cejnovianische. Die Festschrift verlegt die Errichtung dieses Kanonikates in die Zeit des 2. Leitmeritzer Bischofs Jaroslav von Sternberg (S. 59). Aber schon 1647 hatte der junge Leitmeritzer Bürgermeisterssohn und Konvertit Karl Wilhelm Simeczek von Cejnowa die kaiserliche Genehmigung erhalten, mit seinem väterlichen Erbe ein Kanonikat bei der Kirche St. Stephan in Leitmeritz zu dotieren. 1664 empfängt er auf den Titel des von ihm gestifteten Kanonikates die höheren Weihen. Endlich nennt auch der vom Domkapitel nach dem Tode des Bischofs Schleinitz am 26. Jänner nach Rom über den Stand der Diözese übersandte Bericht 3 Kanonikate, nämlich Regius, *Cejnovianus*, „a moderno seniore Carolo de Cejnova fundatus" und Schleinicianus, „a praefato primo ecclesiae hujus episcopo D. Maximiliano Rudolpho e baronibus de Schleinitz fundatus".

Zwei weitere Kanonikate wurden vom dritten Bischof Hugo Franz von Königsegg errichtet: Die beiden Königsegger Kanonikate I. und II. Die Festschrift, in der dieser Bischof nicht gerade gut wegkommt, übergeht diese Tatsache. Nebenbei sei bemerkt, daß der unter ihm wirkende Domdechant nicht Höffler hieß, wie auf S. 59 steht, sondern Hoffer, wie ihn die tschechische Fassung S. 63 richtig nennt.

Das sechste Kanonikat, endlich, dotierte der elfte Leitmeritzer Bischof Augustin Bartholomäus Hille. Die Festschrift, die sich sonst mit diesem Bischof ausführlich befaßt, erwähnt davon nichts. Verwirklicht wurde diese Stiftung, das Hille'sche Kanonikat, freilich erst unter Bischof Schöbel im Jahre 1907, als die kirchliche und staatliche Genehmigung für dieses Kanonikat erteilt wurde. Es geschah dies im Zusammenhang mit der Wiederbesetzung der Propstei beim Domkapitel.

Bei der Errichtung des Bistums Leitmeritz wollte der neue Bischof, daß die Güter der Dompropstei ihm als Mensalgüter überlassen bleiben. Weder der Kaiser als Patron der Propstei, noch Rom gingen darauf ein. Um durch diese Verhandlungen die Errichtung des Bistums nicht zu verzögern, schlug Schleinitz vor, die Propsteigüter dem neuen Bischof zum Nutzgenuß zu überlassen, dafür machte er sich erbötig, aus den jährlichen Überschüssen seines Einkommens nach und nach die Propstei neu zu dotieren. Diese Zusage wurde von Rom wie vom Kaiser angenommen. Aber trotz mehrfacher Urgenzen seitens der kaiserlichen Statthalter in Prag kam sie nicht zu ihrer Ausführung. Die Neueinrichtung der Diözese, die vielen Auslagen für die bischöflichen Mensalgüter, die durch die Plünderungen im 30jährigen Krieg stark herabgekommen waren, und vor allem der Neubau der Domkirche verschlangen viel Geld. In seinem Testament bemerkt der Bischof selbst, daß er in den 20 Jahren seines Bistums „wohl an die Hundertausend Gulden verbaut habe". Es kann daher nicht gut stimmen, was die Festschrift auf Seite 58 berichtet, der Bischof habe zu diesen Bauunternehmungen aus seiner Erbschaft 150 000 Gulden beigesteuert. Die väterliche Hinterlassenschaft, in die sich der Bischof mit den noch vier Geschwistern teilen mußte, betrug im ganzen sicher keine 150 000 Gulden. Das Vermögen seines Vaters, Albrecht von Schleinitz, war im Zusammenhange mit dem böhmischen Aufstand 1618 eingezogen worden. Im Gnadenwege erhielten die Erben eine kleine Rente. Da Schleinitz auf den Tischtitel des Prager Erzbischofs geweiht wurde, war offenbar diese Rente für den Tischtitel nicht als ausreichend angesehen worden. Für die Neudotierung der Propstei hatte Bischof Schleinitz im ganzen 5000 Gulden in den Leitmeritzer Propsteifond bei der kaiserlichen Statthalterei eingezahlt, als erste und einzige Rate. Seine Nachfolger behielten wohl die Propsteigüter weiter, fühlten sich aber in keiner Weise an die von ihm eingegangene Verpflichtung gebunden. Erst 1906/07 wurde unter dem 14. Bischof von Leitmeritz die Propsteifrage gelöst. Dem Propst wurde eine standesgemäße Wohnung im Kapitelhause Nr. 10 eingeräumt. Eine eigene Pfründe wurde aber nicht geschaffen, sondern der jeweilige Propst sollte die Kanonikatspfründe behalten, die er bei seiner Ernennung innehatte. So der erste in der Reihe der neuen Pröpste des Leitmeritzer Kapitels Josef Sterba das Cejnovianische, sein Nachfolger Gustav Mattauch das königliche, Josef Kowar das Hille'sche und der 1951 verstorbene Propst Franz Reike das zweite Königsegger Kanonikat. Die Propstei war wohl die erste Dignität nach der bischöflichen, die Leitung der Kapitelsangelegenheiten verblieb aber wie bisher beim Domdechant.

Das Gut in Drum wurde nicht von B. Schleinitz für das Bistum gekauft, wie auf Seite 38 behauptet wird, sondern war schon vor der Gründung des Bistums von der römischen Kongregation de Propaganda Fide, zu deren Jurisdiktionsbereich Böhmen damals gehörte, 1647 als Dotation für ein künftiges Bistum aus den Mitteln der sogenannten Salzkasse erworben und zunächst dem Prager Erzbischof zur Verwaltung übergeben worden.

Unter den auf Seite 63 aufgezählten Klöstern der Diözese, die unter Kaiser Josef II. aufghoben wurden, wird auch das der Dominikaner in Gablonz a. N. genannt. Dort bestand nie eine Niederlassung der Dominikaner. Gemeint ist ihr Kloster in Deutschgabel.

Von den verschiedenen Stiftungen und Gründungen des Bischofs Hille erwähnt die Festschrift (Seite 78) nur die deutsche Lehrerbildungsanstalt in Leitmeritz, die freilich bald verstaatlicht wurde, das Taubstummeninstitut mit seinem ersten Direktor Maresch und das Marienhospital, ebenfalls in Leitmeritz. Eine seiner Stiftungen, die für die Diözese Leitmeritz und weit über ihre Grenzen hinaus bedeutungsvoll und segensreich werden sollte, wird aber mit völligem Stillschweigen

übergangen: Das Knabenseminar von Mariaschein. Mit der Gründung dieser Anstalt, 1842 zunächst in Drum, 1843 nach Politz und 1845 nach Mariaschein übertragen, hat Bischof Hille eine wirkliche Großtat vollbracht. Als erster und lange Zeit als einziger böhmischer und deutscher Bischof unternahm er es, ein Seminar mit einem eigenen Gymnasium im Sinne des Tridentinums einzurichten. Als einziger Bischof trug er auch kein Bedenken, seine Gründung den damals noch in weiten Kreisen, auch geistlichen, verfemten Jesuiten anzuvertrauen. Nahezu 100 Jahre war das bischöfliche Gymnasium (seit 1907 mit staatlichem Öffentlichkeitsrecht) und Seminar in Mariaschein in den Händen der Gesellschaft Jesu, wirkte segensreich als Bildungsstätte des größten Teils des Diözesanklerus und auch vieler Laien weit über die Grenzen des Bistums hinaus.

Nur ganz nebenbei gedenkt die Festschrift (Seite 81 f.) der Anstalt von Mariaschein. Es geschieht dies aber in einer für einen Fernerstehenden ganz unverständlichen Weise. Die dort genannte Festschrift stammt nicht von den Mariascheiner Studenten, sondern aus der Feder des damaligen Rektors der Anstalt Michael Burgstaller SJ. Der im weiteren genannte Rektor Kordac, der spätere Prager Erzbischof, ebenfalls ein ehemaliger Zögling von Mariaschein, war Rektor des Priesterseminars in Leitmeritz. Und an diesem wirkte der dort genannte Adalbert Sanda als Dogmatikprofessor. Er war übrigens auch ein ehemaliger Zögling des Mariascheiner Knabenseminars wie so manche andere Priester tschechischen Volkstums.

Die Affäre des Professor und Vizerektors am Leitmeritzer Priesterminar Michael Fesl, nach der Hurdalekbiographie von J. Ginzel (Leitmeritzer Kanonikus) und dem Bolzanowerk von E. Winter erzählt, nimmt einen für die Festschrift unverhältnismäßig breiten Raum ein. Gewiß, sie gab die Veranlassung für die Resignation von Bischof Hurdalek, aber fünf Seiten verdiente sie nicht, umso weniger als den einzelnen Bischöfen nur ein bis zwei, höchstens drei (Hille) gewidmet werden. Der in ihrem Zusammenhange genannte Frint (war Leitmeritzer Diözesan, Gründer des Frintaneums in Wien und später Bischof von St. Pölten) heißt auf S. 72 Hofpfarrer und auf S. 75 Hofkaplan. Will man ihm schon den richtigen Titel geben, er war Oberstburg- und Hofpfarrer.

Wenn in einer Festschrift schon Affären erzählt werden müssen, dann hätten auch die Angelegenheiten „des besonders talentierten Priesters Dr. Adalbert Sanda" in ihr behandelt werden können. Sanda wird auf Seite 82 ganz ohne inneren Zusammenhang mit der übrigen Darstellung genannt. Es geschah vielleicht deshalb, weil er der erste Dekan der „Theologischen Fakultät der heiligen Cyrill und Method" gewesen ist, die gegenwärtig das staatliche überdiözesane Priesterseminar in Leitmeritz betreut.

Die Haltung des Bischofs Groß in der nationalen Frage wird auf Seite 83 richtig gekennzeichnet. Sie entsprang seiner tief religiösen, echt bischöflichen Gesinnung. In diesem Zusammenhange hätte aber auch die Erwähnung interessiert, daß trotz dieser Haltung des Bischofs 1919 die Regierung der neuen tschechoslowakischen Republik eine förmliche Untersuchung gegen ihn durchführte, um Anhaltspunkte zu finden, seine Amtsenthebung in Rom beantragen zu können. Tatsächlich wurde dort dieser Antrag von der Regierung eingebracht. Nur der unnachgiebigen Haltung Papst Benedikt XV. und seines Prager Nuntius Mons. Micara (heute Kurienkardinal) verdankte es die zu drei Viertel deutsche Diözese, daß sie ihren Bischof deutscher Nationalität behielt.

Wenn freilich die Festschrift auf Seite 83 als etwas ganz Besonderes vermerkt, daß Bischof Groß als einziger Bischof deutscher Nationalität in Böhmen der feierlichen Eröffnung des Nepomucenums in Rom beiwohnte, so darf nicht übersehen werden, daß er damals der einzige Diözesanbischof deutscher Nationalität der ganzen Tschechoslowakei war.

Was aber in einer Schilderung der Amtstätigkeit von Bischof Groß als Leitmeritzer Diözesanbischof nicht fehlen darf ist folgendes. Kaum war 1920 der über die staatlichen Behörden unternommene Versuch, den Bischof aus seinem Amte zu verdrängen, an der Festigkeit Roms fehlgeschlagen, wurde ihm beim Beginn der kanonischen Visitation im Vikariat Semil von tschechischer Seite die Ausübung seiner bischöflichen Amtstätigkeit unmöglich gemacht. Einzelheiten darüber anzuführen, ist hier nicht der Platz. Allerdings weist gerade dieses Vikariat unter seiner Bevölkerung den höchsten (nahezu 70%) Prozentsatz von Anhängern der sogenannten tschechoslowakischen Kirche auf. Um ähnliche Vorfälle zu vermeiden, legte die Regierung dem Bischof von Leitmeritz nahe, sich in Rom um einen Weihbischof tschechischer Volkszugehörigkeit zu bemühen. Dort ging man auf einen dahingehenden Vorschlag des Bischofs ein und der Schleinitz'sche Kanonikus des Domkapitels, Anton Cech, wurde 1923 zum Titularbischof bestellt. Weihbischof Cech war seit 1919, da Domdechant Raimund Fuchs von diesem Amt zurücktrat, auch Generalvikar der Diözese und nach dessen Tode 1926 wurde er auch sein Nachfolger in der Domdechantei. Es ist sicher merkwürdig, daß die Festschrift von diesem einzigen Weihbischof, den die Leitmeritzer Diözese hatte, überhaupt keine Erwähnung tut. Nach seinem Tode 1930 wurde der damalige Schleinitz'sche Kanonikus Dr. Adolf Selbicky Generalvikar, der dann auch sein Nachfolger als Domdechant wurde.

Anton Cech war der erste und bis jetzt auch letzte Weihbischof der Diözese. Als nach seinem Tode die Frage der Bestellung eines Nachfolgers

an Bischof und Kapitel herantrat, erklärten die beiden Domkapitulare tschechischer Nationalität, der eben zum Domdechant ernannte Adolf Selbicky und der Kapitelsenior und Cejnovianische Kanonikus Jaroslav Varhulik, sie würden dieses ihnen etwa zugedachte Amt auf keinen Fall übernehmen. Es bestehe sonst die Gefahr, daß im Falle eines Ablebens des derzeitigen Diözesanbischofs — Dr. Groß war damals schon leidend, er starb anfangs 1931 — die tschechoslowakische Regierung die Ernennung des Weihbischofs tschechischer Volkszugehörigkeit zum Leitmeritzer Diözesanbischof von Rom verlangen würde. Nach ihrer Meinung komme für das zum überwiegenden Teile deutsche Bistum Leitmeritz nur ein Bischof deutscher Nationalität in Betracht. Sie ließen ihre Erklärung samt deren Begründung ins Kapitelprotokoll eintragen, wo sie nachgelesen werden kann.

Zur Amtstätigkeit von Bischof Weber (Seite 83 f.) wäre vielleicht noch folgendes zu bemerken. Die zehnmonatige Sedisvakanz nach dem Tode von Bischof Groß hängt nicht mit Schwierigkeiten bei der Ernennung von Bischof Weber zusammen. Diese war bereits im April 1931 entschieden, wenn auch die Presse noch im Sommer eine Reihe anderer Kandidaten für den Leitmeritzer Bischofsstuhl nannte. Sie war vielmehr eine Folge der ungeklärten Verhältnisse am Metropolitansitze in Prag.

Der im folgenden genannte Propst am Wyschehrad in Prag Franz Zapletal war Vizerektor des böhmischen Kollegs in Rom, später als Titularbischof von Salona auch Weihbischof in Prag.

Die Festschrift nennt nur zwei tschechische Prager Priester als Mitalumnen von Bischof Weber im böhmischen Kolleg in Rom. Damit nicht der falsche Eindruck entsteht, als ob Dr. Weber dort nur Tschechen zu Mitalumnen gehabt hätte, ist es vielleicht nicht ganz ohne Interesse, die Namen der deutschen Diözesanpriester anzuführen, die gleichzeitig mit ihm im Bohemicum studierten, wenn auch nicht alle im gleichen Jahrgange. Es waren dies die Gymnasialprofessoren Dr. Laurenz Schindler (Tetschen), Dr. Johann Wiblinger (Leitmeritz) und Dr. Augustin Zingel (Gablonz a. N.), die Pfarrer Dr. Heinrich Wagner (Sobrusan), Dr. Franz Römer (Krscheschitz) und Anton Purkhart (Hirschberg). Vom Prager Klerus war gleichzeitig dort der spätere deutsche Weihbischof Dr. Johann Remiger.

Die tschechoslowakische Regierung hatte ihr Einverständnis mit der Ernennung Dr. Webers zum Leitmeritzer Bischof nur unter der Bedingung gegeben, daß dieser sich binnen sechs Monate nach seiner Amtseinführung um die Bestellung eines Weihbischofs tschechischer Nationalität bemühen würde. Da die in Betracht kommenden Domkapitulare auf ihrer Erklärung von 1930 beharrten und außerhalb des Kapitels eine für dieses Amt geeignete Persönlichkeit schwer zu finden war, beharrte die Regierung zunächst nicht auf der von ihr dem Bischof gemachten Auflage. Die Verhältnisse hatten sich überdies im abgelaufenen Jahrzehnt weitgehend geändert. Die Hitzköpfe von 1920 waren zum größten Teil aus der Kirche ausgetreten und hatten sich meist der sogenannten tschechoslowakischen Nationalkirche angeschlossen. Und so unterblieb schließlich die Bestellung eines eigenen tschechischen Weihbischofs, obwohl ein solcher, besonders in den schweren Jahren 1938 und 1945 für die Diözese sehr von Nutzen gewesen wäre.

Bei der Aufzählung der Orte, in denen Bischof Weber außerhalb der Kathedrale Priesterweihen vornahm, muß es statt Riesenburg wohl Ossegg heißen, wie auch der tschechische Text hat.

Auf Seite 84 wird erzählt: „. . . erteilte Ordinarius Dr. Weber dem . . . Dr. Arnoz die Bischofsweihe für die Diözese der Mission in Südafrika." Dr. Ignatius Zdenko Arnoz war Apostolischer Vikar von Bulawayo/Rhodesien und wurde zum Titularbischof von Busiris geweiht. Den o. zit. Satz in der Festschrift könnte jemand geschrieben haben, dem kirchliche Einrichtungen und kirchlicher Sprachgebrauch nur wenig vertraut sind.

Vieler Richtigstellungen und zwar in wesentlichen Punkten bedarf auch der letzte Abschnitt der 300jährigen Bischofsreihe, obwohl er doch der jüngsten Vergangenheit angehört und alles noch in frischer Erinnerung sein müßte. So starb Bischof Weber nicht 1946, sondern erst am 12. September 1948. Inzwischen hatte sich aber manches ereignet, das auch in der Festschrift hätte erwähnt werden müssen. Im Jahre 1945, gleich nach Kriegsende, wurde Dr. Weber mit drei Mitgliedern des Domkapitels und dem Stadtdechanten von Leitmeritz vom örtlichen Leitmeritzer Nationalausschuß aus der Stadt ausgewiesen. Er war eben daran, die hl. Messe zu feiern, als ihm von Sicherheitsorganen der Stadt diese Verfügung mitgeteilt wurde. Binnen zwei Stunden sollte er sich mit 25 kg Handgepäck und Lebensmittel für fünf Tage zum Abtransport im Sammellager einfinden. Im letzten Augenblick wurde jedoch diese Bestimmung hinsichtlich der Geistlichen zurückgenommen. Nur der Stadtdechant blieb bei seinen Pfarrkindern im Lager. Er mußte dann allerdings Zeuge werden, wie diese von den Soldaten der sogenannten Svoboda-Armee fürchterlich mißhandelt wurden. Der Transport ging dann zu Fuß über das Mittel- und Erzgebirge zur sächsischen Grenze. Dort wurden die Ausgewiesenen von den Soldaten nochmals ausgeplündert und aller Ausweispapiere, Zeugnisse und Anstellungs- bzw. Berufsbescheinigungen, die sie mit sich führten, beraubt. Dem Stadtdechant wurde dazu noch sein Brevier und der geistliche Kragen abgenommen. Dies alles soll hier nur berichtet werden, um zu zeigen, welchem Schicksal Bischof und Domkapitulare durch eine gütige Fügung entgingen.

Zur gleichen Zeit erhielt Bischof Weber von der Prager Landesbehörde die Verständigung, daß er sich in seinem eigenen persönlichen Interesse bis zur Klärung seiner Staatsbürgerschaft der Ausübung seines Amtes enthalten und unverzüglich einen staatlich zuverlässigen Generalvikar tschechischer Volkszugehörigkeit ernennen müsse. Diesem allein stehe dann das Recht zu, mit den zuständigen staatlichen und kirchlichen Ämtern in allen Angelegenheiten der Diözese Leitmeritz zu verhandeln. Das gleiche Amtierungsverbot gelte auch für alle Mitglieder des Domkapitels. Zugleich wird der Bischof aufgefordert, selbst den Hl. Stuhl zu bitten, ihn für die oben angegebene Zeit von der Ausübung seines Amtes zu entbinden oder wenigstens zur Kenntnis zu nehmen, daß er während dieser Zeit sein Amt ausschließlich durch seinen Generalvikar mit den obenangeführten Eigenschaften ausüben werde.

Dr. Weber ernannte im Sinne der obigen Verfügung der Prager Landesbehörde zum Generalvikar den Pfarrer von Kovan Josef Kuska, der schon während der deutschen Besetzung im tschechischen Anteil der Diözese dieses Amt ausgeübt hatte. Kuska war ein ausgezeichneter Priester und besaß langjährige Erfahrung im Umgang mit den staatlichen Stellen. Für seine Amtsführung waren ausschließlich die Bestimmungen des kirchlichen Rechtes und die Bedürfnisse der Seelsorge maßgebend. Dies verleitete Kuska zu einem unter den damaligen Umständen verhängnisvollen Schritt. Ohne Wissen des Kapitels, auf dessen, wenn auch inoffizielle Mitarbeit er trotz des Amtierungsverbot der einzelnen Kapitulare bei der Leitung der ausgedehnten, ihm ja nur zum Teil bekannten Diözese angewiesen war, ließ er Neujahr 1946 in den tschechischen Zeitungen einen Aufruf erscheinen, in dem er die örtlichen tschechischen Nationalausschüsse eindringlich bat, die deutschen Geistlichen im Grenzgebiet nicht zu vertreiben, da sonst dort mit der geringen Zahl zur Verfügung stehender tschechischer Priester eine geordnete Seelsorge unmöglich sei. Der Aufruf erregte in den tschechischen, damals betont nationalen Kreisen unliebsames Aufsehen und stieß auf einen zum Teil schroffen Widerspruch. Ja, der Prager Landesbehörde erschien jetzt Kuska nicht mehr als „staatlich zuverlässig". Sie verlangte deshalb von ihm den Rücktritt von seinem Amte und vom Bischof seine Abberufung als Generalvikar. Die damals in Prag noch bestehende Nuntiatur, bei der Kuska wegen seiner aufrechten Haltung und seiner Geschäftskenntnis in hohem Ansehen stand, legte dem Bischof nahe, den Rücktritt des Generalvikars nicht anzunehmen. In einer persönlichen Aussprache mit dem Kapitel bat der Geschäftsträger der Nuntiatur auch dieses, den Bischof in diesem Sinne zu unterstützen.

Bischof Weber litt seit Ende der dreißiger Jahre an schwerer Zuckerkrankheit. Unter ihrem Einfluß wurde es ihm immer schwieriger, Entscheidungen zu treffen, und noch schwerer, die Verantwortung für eine Entscheidung auf sich zu nehmen. Obwohl nach dem Kirchenrecht der Bischof bei der Bestellung und Abberufung eines Generalvikars nicht an die Zustimmung des Domkapitels gebunden ist, überließ Dr. Weber nach der Intervention der Prager Nuntiatur die Entscheidung in der Angelegenheit des Generalvikars Kuska doch dem Kapitel, schob ihm damit aber auch die Verantwortung gegenüber der Landesbehörde zu. Der Bischof beharrte auf diesem Standpunkt auch nach einer zweimaligen Vorsprache eines Oberrates der Prager Behörde bei ihm. Und so wurden Ende April 1946 förmlich über Nacht der deutsche Domdechant und die deutschen Domkapitulare über Verlangen der Prager Landesbehörde ausgewiesen und einem gerade nach Deutschland abgehenden Aussiedlungstransport zugeteilt. Der Leitmeritzer örtliche Nationalausschuß bescheinigte den ausgewiesenen Kapitularen, daß sie sich nichts gegen das tschechische Volk zuschulden kommen ließen. Er wollte zudem noch, daß sie vor ihrer Abfahrt gleichsam als Freundschaftsgeste gegenüber dem tschechischen Volke auf ihre kirchlichen Stellungen und Benefizien verzichten möchten, ein Ansinnen, das diese mit dem Hinweis auf can. 2400 CIC ablehnten.

Nun konnte der Bischof Kuska nicht mehr länger in seinem Amte halten. Er machte aber nicht einen von den beiden ihm von der Prager Landesbehörde vorgeschlagenen Priestern zum Generalvikar, sondern den Pfarrer von Krnsko, Dr. Franz Vlcek. Daß er mit dieser Ernennung die Prager Landesbehörde nicht ganz zufriedenstellte, konnte der Bischof aus der Verschleppung seines Gesuches um Wiederzuerkennung der tschechoslowakischen Staatsbürgerschaft entnehmen. Wer und was nun alles in die folgende Entwicklung mit hereinspielte, ist schwer zu sagen, sicher auch die ständig zunehmende Kränklichkeit des Bischofs. Jedenfalls wurde Dr. Weber anfangs März 1947 seiner Stellung als Diözesanbischof von Leitmeritz enthoben und zum Titularbischof von Samos ernannt. Ob ohne sein Zutun? In seiner Zuschrift vom 27. März 1947 bittet er höflichst zur Kenntnis zu nehmen, „daß ich seit 3 Wochen, zwar nicht strafweise, aber effektiv von meiner Stelle abgesetzt, also recte amoviert bin. Der Erzbischof ist Apostol. Administrator. Einkommen habe ich gar keins. Die Auswanderer haben es, Gott sei Dank, viel besser, trotz allem. Ob der Hl. Stuhl für mich eine Stelle haben wird? In diesem Falle würde ich zugreifen." Mit den letzten Worten spielt Bischof Weber auf seinen Wunsch an, die Heimat zu verlassen und nach Deutschland zu kommen. Mit Bischof Michael Rackl von Eichstätt war bereits seine Aufnahme in diese Diözese vereinbart worden. Doch wurde aus diesem Plan nichts. Der tschechische Staat gab ihm jetzt das Bürgerrecht und gewährte ihm auch eine kleine Rente. Offenbar sah er die Aus-

reise des Bischofs nicht gern, die aber auch durch seine jetzt weiter zunehmende Krankheit unmöglich wurde.

Bis zur Ernennung eines neuen Bischofs übernahm der Metropolit, Erzbischof Josef Beran von Prag, die Verwaltung der Diözese als Apostolischer Administrator. Eine seiner ersten Amtshandlungen war, den letzten deutschen Angestellten und Rat des Leitmeritzer bischöflichen Konsistoriums in Pension zu schicken. Dabei war Josef Pietschmann der einzige, der infolge seiner langjährigen Tätigkeit bei der bischöflichen Behörde über alle Verhältnisse der ausgedehnten Diözese Bescheid wußte. Der neu ernannte Bischof mußte ihn deshalb bald wieder in sein Amt zurückrufen.

Dieser neue Bischof war Dr. Stephan *Trochta*. Er ist der 17. und derzeit noch lebende Oberhirt der Leitmeritzer Diözese. Geboren am 26. März 1905 in Francova Lhota in Mähren und am 29. Juni 1932 in Turin zum Priester geweiht, wurde Dr. Trochta am 27. September 1947 zum Bischof von Leitmeritz ernannt und am 16. November in Prag von Erzbischof Beran konsekriert und am 23. November von ihm in Leitmeritz in sein Amt eingeführt. Er gehört der Gesellschaft der Salesianer vom hl. Johannes Bosco an und war zuletzt Rektor ihrer Niederlassung in Prag.

In zwei mageren Sätzlein gibt uns die Festschrift von B. Trochta Kunde: „Er wurde am 23. 11. 1947 inthronisiert und versah sein Amt bis 1950. Er hatte ein sehr schwieriges Amt übernommen." Die bodenständige deutsche Bevölkerung, die drei Viertel der Diözese ausmachte, war zum allergrößten Teil vertrieben. Die zugewanderten Tschechen, Slowaken und Zigeuner bildeten kein einheitlich zusammengewachsenes Kirchenvolk, abgesehen davon, daß unter ihnen sehr viele, mancherorts die Mehrheit Nichtkatholiken waren. Dazu kam als schwerstes Hindernis einer geordneten Seelsorge der Mangel an geistlichen Mitarbeitern. Die deutschen Priester hatten ja bis auf eine ganz geringe Zahl mit ihrem Kirchenvolk das Diözesangebiet verlassen müssen. Daher begann der seeleneifrige Oberhirte die Seelsorge in der Diözese im Rahmen der Katholischen Aktion aufzubauen, um eine möglichst große Zahl von Laien zur Mitarbeit heranzuziehen. So vielversprechend dieser Anfang sein mochte, der gewaltsame kommunistische Umsturz im Lande, kaum drei Monate nach der Inthronisierung des Bischofs, mußte eine weitere Arbeit in dieser Hinsicht zum Scheitern bringen.

Anfangs waren die kommunistischen Gewalthaber nach der bekannten Taktik aller Diktaturen auf religiösem Gebiete sehr zurückhaltend und vorsichtig. Und so mochte der Bischof meinen, seine seelsorgerlichen Arbeitsmittel tarnen und damit doch zu seinem Ziel gelangen zu können. Je mehr jedoch das kommunistische Regime seine Stellung festigte, umso gefährlicher wurden diese Tarnungen. Ende Juni 1949 mußte der vom Bischof bestellte geistliche Geschäftsführer der Katholischen Aktion, um der drohenden Verhaftung zu entgehen, ins Ausland flüchten. Auch um den Bischof und seine nächsten Mitarbeiter schloß sich der Kreis immer enger. Generalvikar Vlcek wurde aus Leitmeritz und dem Diözesangebiet ausgewiesen, der Bischof selbst in seiner Wohnung in der Kapitelpropstei konfiniert und schließlich verhaftet. Zuvor aber hatten ihm die Prager kommunistischen Gewalthaber einen diözesanfremden Priester, den ehemaligen Leiter der Karitas in Prag, Eduard Oliva, als Generalvikar aufgenötigt. Sicherem Vernehmen nach wehrte sich Bischof Trochta fünf Stunden lang, bis er keinen anderen Ausweg mehr sah und den ihm aufgezwungenen Priester als Generalvikar annahm. Da der Bischof zuvor jahrelang in Prag gelebt hatte, war ihm der Mann, den er, der Gewalt weichend, zum Generalvikar ernennen mußte, sicher gut bekannt und er wird wohl gewußt haben, warum er sich so lange gegen seine Ernennung sträubte.

Die Festschrift geht über all das mit dem kurzen Satz hinweg (Seite 84): Ende 1950 wurde er (nämlich E. Oliva) Leitmeritzer Ordinarius-Generalvikar. So kann nur jemand schreiben, dem der kirchliche Sprachgebrauch fremd ist. Die Formulierung „Ordinarius-Generalvikar" kennt das kanonische Recht nicht. Vermutlich ist es ein Mißverständnis des Übersetzers. Der tschechische Text hat auf Seite 68: „Gegen Ende des Jahres 1950 wurde er durch den Leitmeritzer Ordinarius zum Generalvikar ernannt." Weiter berichtet die Festschrift von Oliva: im Januar 1951 wurde er Mitglied des Leitmeritzer Kathedralkapitels. In der tschechischen Fassung heißt es (Seite 68): v únoru r. 1951, also nicht im Januar? Und schließlich: im selben Jahre dessen Propst. Im Mai 1951 starb in Gößweinstein als Heimatvertriebener der Propst des Leitmeritzer Domkapitels Franz Reike. Die Dompropstei war somit erledigt. Nach can. 396 CIC steht ihre Neuverleihung dem Apostolischen Stuhl zu. Dieser hat sie aber, wie zweifellos feststeht, da er darum gar nicht angegangen wurde, Eduard Oliva nicht übertragen. Es können dann wohl nur die staatlichen Behörden gewesen sein, dieselben, die unter Anwendung ungerechten Zwanges den Leitmeritzer Bischof nötigten, ihn zum Generalvikar zu ernennen. Gilt für unseren Fall nicht offensichtlich Punkt e) der Erklärung der Hl. Konsistorialkongregation vom 17. März 1951, nach der ipso facto alle jene der dem Hl. Stuhl vorbehaltenen Exkommunikation verfallen, welche ohne kanonische Institution oder Provision, wie sie die hl. Canones verlangen, ein Amt, ein Benefizium oder eine kirchliche Dignität annehmen oder sich in solche einweisen lassen oder solche behalten?

Es verlautet, daß die kirchlichen Kreise in Böhmen, welche mit den derzeitigen kommunistischen

Machthabern dort zusammengehen, ihre Handlungen mit can. 81 CIC decken wollen. Doch handelt es sich in diesem Canon nur um Dispensen, niemals um Ernennungen. Und daß man von dort auch in Dispenssachen den Weg nach Rom gehen kann, beweisen die Propaganda-Bulletins, die sie nach Deutschland, Österreich und überallhin in die Welt schicken. So berichtet das Bulletin der Apostol. Administratur von Trnava vom 1. 1. 1956 auf S. 17 ausdrücklich von Dispensangelegenheiten, die nach Rom gesandt wurden.

Die Angelegenheit der Neubesetzung der Leitmeritzer Dompropstei wurde aber dem Hl. Stuhl nicht vorgelegt, weil man genau wußte, daß dieser sie E. Oliva nicht verleihen würde. In Rom war der Weg, auf dem Oliva Generalvikar des Leitmeritzer Bischofs geworden war, ja nicht unbekannt. Dort wußte man auch um sein Zusammengehen mit den kommunistischen Machthabern. Am 13. 5. 1954 brachte die l'Unità, das Hauptorgan der kommunistischen Partei Italiens, ein Bild des bischöflich gekleideten Oliva im Gespräch mit dem bekannten zur kommunistischen Partei übergetretenen abgefallenen Jesuitenpater Tondi. Dieser bereiste gerade die Länder hinter dem Eisernen Vorhang, um die kirchlichen Verhältnisse dort zu studieren. Nach seinen Eindrükken, wohl auch nach dem Gespräch mit Oliva, so berichtet Tondi in der l'Unità, sei die Kirchenverfolgung in diesen Ländern nichts als eine Erfindung übelwollender Reaktionäre. Die Bischöfe und Priester, die gerichtlich verurteilt wurden und sich in Haft befinden, hätten gemeine oder politische Verbrechen begangen. Im Gegenteil, die religiösen Freiheiten stünden überall in voller und vielversprechender Blüte.

Der „L'Osservatore Romano" vom 16. Mai glossiert das Bild: Tondi, bis oben zugeknöpft, aber nicht so weit, daß man nicht noch einen Streifen des römischen Kollares sehen könnte, und „Monsignore" Oliva, der nur einfacher Priester ist, in bischöflicher Kleidung mit Brustkreuz; ein falscher Bischof und ein abgefallener Priester.

Die tschechische Fassung der Festschrift registriert auf Seite 68, daß 1955 Herrn Oliva für seine Arbeit in der Friedensbewegung die Auszeichnung „Für Verdienste um den Aufbau" verliehen wurde. In der deutschen Fassung wird dies bezeichnenderweise nicht erwähnt. Denn es besteht doch wohl kein Zweifel, was unter „Aufbau" in einem Lande unter kommunistischem Regime gemeint ist.

Der verhaftete B. Trochta war inzwischen mit seinen engeren Mitarbeitern Dr. Franz Vlcek und Prof. Franz Rabas in einem Schauprozeß wegen hochverräterischer Beziehungen zum „Vatikan und den hinter ihm stehenden imperialistischen und kapitalistischen Mächten" verurteilt worden. Der Bischof erhielt 25 Jahre Haft und war dann im Kerker von Leopoldov in der Slowakei lebendig begraben. Herr Oliva kam jetzt ans Ziel und ließ sich zum Kapitelsvikar wählen. Doch dürfte auch von dieser Wahl gelten, was im can. 166 CIC steht. Im Mai 1960 hat die tschechoslowakische Regierung aus Anlaß der Feiern zum 15. Jahrestage der Befreiung eine Reihe politischer Gefangener amnestiert. Unter ihnen auch Bischof Trochta, seine Mitarbeiter und andere Geistliche. Den Amnestierten wurde aber zur Auflage gemacht, sich binnen vier Wochen um einen Arbeitsposten mit manueller Tätigkeit zu kümmern. Eine Rückkehr in ihre früheren Stellungen kommt nicht in Betracht. Der Aufenthaltsort des Bischofs und die Art seiner Beschäftigung ist uns nicht bekannt.

Damit haben wir die Besprechung des Hauptteils der Festschrift beendet, für die restlichen Teile: den Aufsatz über Propst Sbinko Berka von Dauba, das Schlußwort und den Bildanhang können wir uns kürzer fassen.

Der Aufsatz über Propst Berka verrät (Seite 100) mangelnde Kenntnis kirchlicher Einrichtungen. Berka behielt die Leitmeritzer Propstei auch als Erzbischof von Prag noch ein Jahr. Mit päpstlicher Bewilligung. „Dabei wurde er (wie der Verfasser bzw. Übersetzer schreibt) von der für ein Mitglied des Domkapitels obligatorischen Pflicht des Brevierlesens befreit." Es soll vielmehr heißen, er erhielt Dispens von der Teilnahme am Chorgebet, zu der er als Propst verpflichtet gewesen wäre. Das Brevier „lesen", oder sagen wir besser beten, — dazu war er auch als Erzbischof verpflichtet.

Mit einem Mißklang schließt die Geschichte des Leitmeritzer Kapitels beim Ausgang des 9. Jahrhunderts seines Bestehens. Darüber kann auch die breite und weitausholende Schilderung nicht hinwegtäuschen, die das Schlußwort der Festschrift von den baulichen und sonstigen Renovierungen an der Kapitelkirche, an der bischöflichen Residenz und den „Amtsräumen des Ordinarius" bringt.

In den Gesetzen, die 1949 die Beziehungen zwischen dem tschechoslowakischen Staat und der Kirche regelten, erblickt der Herausgeber die Grundlage, die dem Kapitel vom hl. Stephan in Leitmeritz seine weitere gedeihliche Entwicklung auch „in der Ära des anbrechenden Atomzeitalters und des intensiven Aufbaues des Sozialismus im tschechoslowakischen Staat" sichert. Es sind aber gerade die Gesetze, welche die Kirche in der Tschechoslowakei in die unwürdigste Lage versetzt haben. Diesen Tatbestand möchte die Festschrift verschleiern, aber gerade das Schlußwort muß ihn bezeugen. Eine Kleinigkeit an sich betrifft dagegen folgende Bemerkung. Das Flugzeug, das am 8. 5. 1945 seine Bomben (Seite 105) nicht auf den altehrwürdigen Domplatz, sondern auf die Domgasse, wo eine Panzersperre getroffen werden sollte, abwarf, war kein amerikanisches. Wenn man schon aus gewissen Gründen dort den richtigen Namen nicht nennen mochte

oder durfte, hätte es vielleicht genügt, den Vorfall ohne bestimmte Namensnennung zu bringen. Denn es dürfte ja heute auch in Leitmeritz noch Leute geben, außerhalb Leitmeritz jedenfalls viele, die den genannten Tag mit der zweimaligen Bombardierung der Stadt dort miterlebt haben. Diese dürften sich wohl sehr wundern, in einer Festschrift, die doch ernstgenommen werden will, eine offenkundig unrichtige Behauptung zu lesen. Es müßte denn sein, daß damit eine bestimmte Tendenz verfolgt würde, die für die Drucklegung der Festschrift von Bedeutung war.

Das Schlußwort, in dem die Bestimmung der Schrift als Festschrift zuerst ausgesprochen wird, trägt die Unterschrift: Der Propst Msgr. Th. Dr. Eduard Oliva, Kapitelvikar, Ordinarius der Leitmeritzer Diözese. Über den Propst und Kapitelvikar haben wir bereits oben gesprochen. Hinsichtlich des „Msgr." heißt es auf Seite 84: Im Jahre 1947 erwarb Dr. Oliva den Titel Monsignore. Mit anderen Worten: E. Oliva wurde in dem genannten Jahre, da er noch in Prag Leiter der Karitas war, zum päpstlichen Geheimkämmerer ernannt. Denn diesen steht der Titel „Monsignore" zu. Das Milieu, in dem die tschechischen Geistlichen jetzt leben, scheint Verbindungen zur päpstlichen Familie nicht sehr gewogen zu sein. Daher der nichtssagende Ausdruck, den die Festschrift wählt. Übrigens ist heute die Auszeichnung hinfällig geworden, da sie mit dem Tode des verleihenden Papstes erlischt und vom Nachfolger neuverliehen werden muß. Letzteres dürfte aber bei Oliva kaum der Fall sein. Ja, der Umstand, daß der „L'Osservatore Romano" das Monsignore bei Nennung des Namens von E. Oliva schon zu Lebzeiten Papst Pius XII. immer unter Anführungszeichen setzt, den Titel also nicht anerkennt, legt den Gedanken nahe, daß Oliva diese Auszeichnung nachträglich entzogen wurde.

Ganz auffällig ist aber die Bezeichnung „Ordinarius der Leitmeritzer Diözese". „Ordinarius" ist an sich keine Amtsbezeichnung, sondern ein Kollektivbegriff für die Jurisdiktionsträger in der Kirche. Unter ihn fällt schon der Generalvikar und ebenso der Kapitelvikar. Wozu also der Pleonasmus? Vermutlich will er mit dieser Betonung des „Ordinarius" zum Ausdruck bringen, daß sein Amt kein zeitweiliges ist wie das eines Kapitelvikars mit seinen Beschränkungen, sondern ein dauerndes wie das des Diözesanbischofs. In der bischöflichen Residenz befinden sich ja jetzt die Amtsräume des „Ordinarius", in die Oliva als „Propst" und „Kapitelvikar" eingezogen ist. Auch sonst benimmt sich Oliva, wie wenn er der Diözesanbischof wäre. So trägt er auf seinem Bild im Bildanhang der Festschrift nicht das Pektorale des Kapitelpropstes, sondern ein bischöfliches Brustkreuz. Ähnlich tritt er auf dem Bild in der Propagandaschrift der tschechischen „Friedenspriester" auf.

Ein betrübliches Bild für das Leitmeritzer Domkapitel am Ausgang des 9. Jahrhunderts seines Bestehens. Der vor 900 Jahren gepflanzte Baum ist fast eingegangen. Der neue, der an seiner Stelle gepflanzt wurde, krankt an der Wurzel.

Dr. Jos. Weisskopf

Berichte

1. Zur schlesischen Landes- und Kirchengeschichte

Mit unserer Vertreibung ist die schlesische Heimatforschung durchaus nicht erloschen. Vielmehr haben sich mehrere wissenschaftliche Zeitschriften die dankenswerte Aufgabe gestellt, die alte Tradition weiterzuführen. Hierzu gehört auch das „Archiv für schlesische Kirchengeschichte", das von Dr. K. Engelbert in Hildesheim im dortigen Verlag August Lax im Auftrage des „Instituts für ostdeutsche Kultur- und Kirchengeschichte" alljährlich herausgegeben wird. Kurz vor Weihnachten 1960 erschien Band 18 im stattlichen Umfang von 330 Seiten. Verfasser der einzelnen Aufsätze sind vertriebene Schlesier, die sich zumeist schon in der alten Heimat mit ihrer Geschichte beschäftigten.

Schon der erste Aufsatz von Studienrat i. R. Dr. Richtsteig in Hagen dürfte allgemeines Interesse finden. Er befaßt sich mit dem schon öfters behandelten *Peter Wlast*. Auf Grund einer umfangreichen Literatur sucht der Verfasser zunächst den Rahmen für das Bild dieser rätselhaften, sagenumwobenen Persönlichkeit zu schaffen. Seinen Stamm wollen namhafte Historiker bis ca. 1035 zurückverfolgen. Um diese Zeit soll die Tochter des letzten der schlesischen Jarle einen Mann nordisch-wikingischen Blutes unbekannten Namens († 1069) geheiratet haben. Er besaß umfangreiche Ländereien in und um Breslau und am Zobten. Sein Geschlecht führte den Schwan im Wappen. Aus dieser Ehe ging um 1037 ein Sohn, namens Magnus, hervor, der in einem Vasallenverhältnis zum polnischen Herzog stand und den Titel comes Wratislaviensis (Graf von Breslau) führte. Dieser heiratete um 1057 eine russische Prinzessin, beide hatten einen Sohn, der gewöhnlich comes Wlast genannt wird, wahrscheinlich aber Swentoslaus hieß. Aus dieser Ehe ging um 1078 Peter Wlast hervor. Auf die Fortsetzung dieser Arbeit kann man gespannt sein.

Die Frage: „Starb Herzog Heinrich I. am 19. März 1238 im Banne?" beantwortet der Herausgeber Dr. K. Engelbert. Die Hedwigslegende weiß nichts davon. Aber nach dem Schreiben Papst Gregors IX. vom 24. 6. 1238 ist der

Herzog, der wegen einer Fristversäumnis exkommuniziert worden war, vom Bann gelöst worden. Zudem hat der Herzog sicher vor seinem Tode die Sterbesakramente empfangen.

Studienrat Dr. Leonhard Badler in Bad Salzgitter setzt seine „Beiträge zur Geschichte der Grafen von Würben" fort. Dieses angesehene Geschlecht hat seinen Namen nach dem Dorfe Würben bei Schweidnitz. Schon die frühesten Vertreter bekleideten das wichtige Amt der Kastellane (Nimptsch, Ritschen). Von dem Kastellan auf der Schweinhausburg Jaxa (1244) bzw. dessen Sohn soll das Geschlecht derer von Schweinichen abstammen. Nach einem anderen Sohn nennt sich eine Linie von Schnellewalde, die u. a. auch im Kreise Ohlau begütert war. Von Würben aus faßten die Grafen Fuß in der Striegauer Gegend (um 1307), dann in der Umgegend von Breslau (Kattern, Pleischwitz), nach Aufgabe des Schweidnitzer Besitzes in der Sprottauer und Glogauer Gegend und von da über die nahe Grenze in Polen; ferner in Oberschlesien, in Mähren und Böhmen. Nach der Erwerbung von Freudenthal in Österreich-Schlesien nannte sich dieser Zweig von Wrbna und Freudenthal. Er teilte sich in fünf Linien, eine wurde um 1550 protestantisch, ein Vertreter 1624 in den Reichsgrafenstand erhoben. Hierauf gibt der Verfasser einen Stammbaum der ältesten Grafen von Würben und in einem besonderen Abschnitt ein kurzes Bild des Bischofs Heinrich von Würben (1302—19) von Breslau. Ihm verdanken wir das Gründungsbuch des Bistums Breslau (liber fundationis episcopatus Wratislaviensis) die wichtigste Quelle für die ältere schlesische Geschichte, und die erste Agende.

Der nächste Beitrag von Studienrat i. R. Karl Eistert in Braunschweig behandelt das *Dominikanerkloster in Brieg* (1336—1545). Hier sind wir in der glücklichen Lage, die Stiftungsurkunde zu besitzen, ein seltener Fall. Seine Lage an der Stadtmauer, die den Abschluß des Klosters nach Norden bildete, zeigt, daß der Herzog Boleslaus die neue Stiftung auch den Verteidigungszwecken dienstbar zu machen bestrebt war. Der Konvent setzte sich in der Hauptsache aus dem Brieger Patriziat zusammen. Die Reformation machte dem Kloster ein Ende. Kurz behandelt wird die Ordensresidenz in dem Städtchen Löwen, Kr. Brieg.

Die Breslauer Hedwigskirchen beschreibt Prof. Dr. Hermann Hoffmann (mit 2 Abb.). Die eine ist der Anbau der Hedwigskapelle an der Kirche des Klarenklosters, in der mehrere schlesische Herzöge begraben liegen. Eine zweite erbauten die Kapuziner 1671 in der Karlstraße, sie wurde 1811 abgebrochen. Die dritte Hedwigskirche erhielt der Stadtteil Pöpelwitz 1925/26. Sie wurde während der Belagerung 1945 zerstört.

Aus dem Nachlaß des † Geistl. Rates August Müller stammt der Aufsatz über die *Neisser Kultstätten*, der 25 Kirchen und Kapellen aufführt, von denen ein großer Teil niedergerissen wurde. Die Stadtpfarrkirche St. Jakobus ist eine Gründung des Bischofs Jaroslaus (1198—1201), ein hervorragendes historisches Denkmal mit dem höchsten Dach in Deutschland.

Der Herausgeber Dr. Kurt Engelbert bietet nach jahrzehntelanger Beschäftigung mit diesem Thema und unter Benutzung der Kapitelsprotokolle und der bisherigen Forschungen eine neue Darstellung der *Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien.* Er schildert die machtpolitischen Kämpfe zwischen dem Domkapitel und dem Breslauer Magistrat, die Stellung zum Ablaß, die Besetzung der Rektorenstellen mit lutherisch gesinnten Lehrern, den Beginn des Prädikantentums, die gewaltsame Vertreibung der Bernhardiner aus Breslau, die mit Polizeiwachen erzwungene Einführung des Joh. Heß an der Maria-Magdalenen-Kirche trotz des dem Bischof zustehenden Besetzungsrechtes. Bischof und Domkapitel standen der neuen Bewegung infolge mangelnder theologischer Bildung hilflos gegenüber. Das Volk war auf die religiöse Auseinandersetzung nicht vorbereitet. Das katholische Brauchtum, sogar die Fronleichnamsprozession wurde beibehalten. Die Fortsetzung wird die Disputation des Heß im Jahre 1524 behandeln.

Pfarrer Joh. Grünewald in Selters steuert einen Beitrag zur *Presbyterologie von Liebenthal* im 16. und 17. Jahrhundert bei. Danach ist die vorübergehende Tätigkeit lutherischer Prediger in Liebenthal nicht mit Sicherheit festzustellen. Die Lage war allerdings kritisch, da das Jungfrauenkloster daselbst 1562 keinen katholischen Geistlichen hatte. Von 1597 ab bis 1676 lassen sich aber die Namen der kath. Pfarrer lückenlos feststellen.

Ebenso beachtenswert sind die biographischen Notizen des P. Alfred Rothe in Berlin-Charlottenburg über *Schlesische Jesuiten aus dem 19. Jahrhundert.* Von den Schlesiern, die sich nach der Wiederherstellung des Ordens im Jahre 1814 bis 1914 der Gesellschaft Jesu anschlossen, kann der Verfasser 193 Namen anführen. Die meisten von ihnen traten in die galizische Provinz ein. Ein Drittel aller aus Schlesien stammenden Kandidaten kam aus den vier Kreisen Breslau, Neiße, Neustadt und Leobschütz. Unter den Herkunftsorten steht Breslau mit 13 an der Spitze.

Prof. Dr. Joseph Klapper in Erfurt und Studienrat Dr. Joseph Gottschalk in Fulda veröffentlichen *Eine unbekannte Historia Sancte Hedwigis minor,* deren Handschrift sich in der Universitätsbibliothek in Jena befindet und aus einem aufgehobenen sächsischen Kloster stammt. Sie gehört der Zeit kurz nach 1400 an. Hauptquelle der Lebensbeschreibung ist die Legenda major von 1300.

Der Schlußaufsatz (mit Abb.) stammt von cand. theol. Georg Geppert, er behandelt den Schlesier *Kardinal von Franckenberg* (1804) als Vertriebenen. Der 1726 in Glogau geborene Johann Heinrich Graf von Franckenberg, Freiherr von Schellendorf, war von 1759—1801 Erzbischof

von Mecheln und Primas von Belgien. Nach seiner erzwungenen Verzichtleistung lebte er als Vertriebener in Emmerich, dann in Borken (Westfalen) und in Breda in Holland, wo er 1804 starb.

Unter den kritischen Buchbesprechungen von 25 Neuerscheinungen seien hervorgehoben die ausführlichen Bemerkungen zu Arno Lubos, Geschichte der Literatur Schlesiens, 1. Band, von Oberstudiendirektor Dr. Gotthard Münsch in Waldmichelbach.

Die Fülle des Stoffes, den der neue Archivband bietet, konnte nur in großen Zügen skizziert werden. Seine Lektüre kann allen Heimatvertriebenen, die an der Heimatgeschichte interessiert sind, aufs wärmste empfohlen werden. Der angesichts des reichen Inhalts und ansehnlichen Umfangs von 331 Seiten mäßige Preis ermöglicht auch den Minderbemittelten die Anschaffung. Mitglieder des Instituts für ostdeutsche Kultur- und Kirchengeschichte erhalten den Band zu einem Vorzugspreise von 7,— DM zuzügl. Porto.

Dr. Karl Eistert

2. Sudetenraum

Alfred Zerlik, **Konrad von Waldhausen aus Oberösterreich. Eine Posaune Gottes in vorhussitischer Zeit.** In **Jahresbericht 1959/60 der Bundesrealschule in Linz a. d. Donau,** Österreich. — Der Verfasser behandelt auf Grund der veröffentlichten Quellen und vorhandenen Literatur über K. v. W. Leben, Wirken und Bedeutung dieses namhaften Vertreters der kirchlichen Reform in Böhmen zur Zeit Karls IV. Auch auf die von Waldhauser beeinflußten tschechischen Reformer der vorhussitischen Zeit (Militsch, Math. v. Janow, Adalbert Ranconis) wird kurz eingegangen.

Robert A. Kann, **Ein deutsch-böhmischer Bischof zur Sprachenfrage.** In **Festschrift für Heinrich Benedikt,** hgg. von H. Hantsch und A. Novotny, Wien 1957, Seite 162—179. — Der Autor des englischsprachigen Werkes über die österr.-ung. Monarchie *(The multinational empire,* New York 1950) untersucht Wenzel Frinds moralphilosophisches Werk *Das sprachliche und sprachlich nationale Recht in polyglotten Staaten und Ländern mit besonderer Rücksichtnahme auf Österreich und Böhmen vom sittlichen Standpunkt beleuchtet,* Wien—Mainz 1899. Diese Schrift hatte Frind noch vor seiner Ernennung zum Weihbischof von Prag (1901) veröffentlicht, doch hat er sich auch nachher zu den darin dargelegten Prinzipien bekannt. R. Kann arbeitet Frinds Unterscheidung von der Sprache als Gebrauchsgut und National (= Affekt) gut heraus und stellt fest, daß der Schutz der völkischen Minderheiten inzwischen — wenigstens in der Theorie — über Frinds Forderungen hinausgegangen ist.

Rudolf Wierer, **Der Einfluß des Josephinismus in den kirchlichen Auseinandersetzungen der Tschechoslowakischen Republik von 1918—1938.** In **Zeitschrift für deutsche Ostforschung** 6, 1957, S. 388—400. — Der Verfasser zeigt, daß der Josephinismus auch nach 1918 in gewissem Sinne wirksam war. Manche Erscheinung im tschechischen Volke auf kirchlichem und kirchenpolitischem Gebiete, die einseitig aus nationalen Motiven erklärt zu werden pflegte, sei ihrem Wesen nach durch josephinische Gedankengänge und Überlieferungen bedingt.

A. L. Gabriel, **Les Prémontrés dans les Universités médiévales dans L'Allemagne du Nord-Est.** In **Analecta Praemonstratensia** 36 (1960) Seite 5—15. Der ungarische Autor, Professor für mittelalterliche Geschichte an der Nortre-Dame Universität, Indiania USA, hat mehrfach Arbeiten zur Geschichte der mittelalterlichen Universitäten veröffentlicht und angeregt. Hier berichtet er über das Ergebnis der Dissertation seines Schülers J. J. John über die Prämonstratenser an den ma. Universitäten Nordostdeutschlands. Prag ist in diese Untersuchung einbezogen. 26 Ordensangehörige konnten als Studierende an dieser ältesten Universität des Imperiums für das 14. und 15. Jahrhundert festgestellt werden. Davon waren 4 aus Böhmen, 1 aus Polen, 3 aus Bayern und 18 aus Norddeutschland. Unter diesen letzteren befinden sich vier, die Bischöfe an dem dem Prämonstratenserorden inkorporierten Domstift von Brandenburg geworden sind: Heinrich von Bodendieck (immatrikuliert 1373), Heinrich von Bredow (imm. 1374), Stephan Bodeker (imm. 1408) und Nikolaus von Burgsdorff (imm. 1408).

Besprechungen

Ernst Tomek, **Kirchengeschichte Österreichs,** 3. Teil: **Das Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus.** Verlag Tyrolia Innsbruck—Wien—München 1959, S.

Josef Wodka, **Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte.** Verlag Herder Wien 1959, S. XII, 495.

1) Die beiden ersten Bände des Werkes des langjährigen Wiener Ordinarius für Kirchengeschichte waren 1936 und 1949 erschienen. Das Manuskript des 3. Bandes wurde nach dem Tode des Autors von Univ.-Prof. Hugo Hantsch durchgesehen und an einigen Stellen überarbeitet. Im ganzen sollte es aber ein „Tomek“ bleiben. Die

Eigenart von Tomeks Darstellung, die Ansammlung gewaltigen Materials und Fülle der Details, findet sich auch hier, wofür der Interessent immer Dank wissen wird. Zwischen dem Pestjahr 1679 und dem Revolutionsjahr 1848 werden die „Blütezeit kirchlichen Lebens" (Zeit Leopolds I.) und ihr Ausklang, die „Zeit des absolutistischen Wohlfahrtsstaates (Joseph II.)" und endlich das „Zeitalter des abgeschwächten Josephinismus" breit entfaltet. Bei dem staatskirchlichen Charakter der österr. Kirche nehmen die Lebensbilder der habsburgischen Herrscher mit Recht einen breiten Raum ein, ja, irgendwie sind sie geradezu das Einteilungsprinzip des Werkes. Von Abschnitt zu Abschnitt werden wir über die Geschichte der österr. Diözesen am laufenden gehalten. Tomek wollte nicht für den Fachhistoriker schreiben. Bei allem Streben nach einem abgewogenen Urteil bleibt die Darstellung doch in der Überlieferung der pragmatisch-apologetischen Methode. Hugo Hantsch, der in seinem Vorwort den Wunsch ausspricht, daß das unvollendet gebliebene Werk Tomeks in einem 4. Bande von einem Historiker forgesetzt werden möge, der die neuen Methoden der historischen Forschung beherrscht, hat damit bereits einen wesentlichen kritischen Einwand vorweggenommen. Die Stoffülle harrt der Verarbeitung nach geistesgeschichtlichen Gesichtspunkten, damit die Innenwelt der äußeren Fakten mehr zur Geltung komme. Eine andere kritische Anmerkung sei dem Betrachter aus dem ehemaligen altösterreichischen Raum gestattet: bei der Charakterisierung und kritischen Würdigung der Herrscherpersönlichkeiten wäre es notwendig gewesen, auch deren kirchenpolitisches Wirken in den Erbländern — z. B. in Böhmen-Mähren-Schlesien — zu berücksichtigen. Erst dann hätte sich ein vollständiges Bild ihres Wollens ergeben. Das josephinische Generalseminar zu Prag z. B. hebt sich durchaus vorteilhaft von dem im allgemeinen so negativen Befund dieser Einrichtung ab, was die diesbezüglichen Intentionen Josephs II. in einem günstigeren Lichte erscheinen läßt.

2) *Wodkas* Werk ist die erste buchmäßige Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte für das Territorium des heutigen Österreich. Der Verfasser selbst nennt sie bescheiden einen Wegweiser für einen breiteren Leserkreis und einen Versuch, den er für verbesserungsbedürftig halte. Um es vorweg zu sagen: man wird eine solche Zusammenfassung, die die neuesten Forschungen heranzieht oder zumindest anführt, freudig begrüßen. Aus dem Inhalt sei auf folgende Gegenstände besonders hingewiesen: Altrömisches Christentum in Österreich, die bayrische Mission, die Klostergründung und die Klosterreform unter den Babenbergern, die Melker- und Chorherrenreform im 15. Jahrhundert, die Blütezeit der Wiener Universität und das Wirken des Kardinals Cusanus im 15. Jahrhundert, das Eindringen des Luthertums und die Rekatholisierung, der kirchliche Barock unter dem Titel „Die Kirche formt das Heldenzeitalter Österreichs" (Türkenkriege, Abraham a Sancta Clara, Salzburg und seine geistl. Fürsten, fürstliche Klosterkultur usw. — ein besonders gelungenes, eindrucksvolles Bild!); ferner das österr. Staatskirchentum (von Ferdinand II. bis Franz II.), der hl. Klemens Maria Hofbauer und die religiöse Erneuerung Wiens, die christliche Sozialreform und Sozialpolitik (Vogelsang, Schindler, Lueger), Kardinal Piffl — der Seelsorgebischof. — Wie bei Tomek wird die Geschichte der einzelnen Diözesen bei den jeweiligen Epochen immer weitergeführt. Wodka macht aufmerksam, daß sich die österr. Kirche aus den Glaubensstürmen der Reformationszeit viel rascher erholt habe, „wogegen die Wachstumshemmungen des Aufklärungszeitalters und des josephinischen Staatskirchentums weitaus stärker einwirkten und schwerer überwunden werden konnten, ja bis heute noch nachwirken", obwohl die religiös-sittlichen Zustände beim Klerus im 16. Jahrhundert katastrophal, in der josephinischen Zeit jedoch einwandfrei gewesen seien. Dasselbe wird man für die übrigen ehemaligen österr. Erbländer sagen können. Sehr kritisch äußert sich der Verfasser über den Integralistenkreis um Prof. Commer und den Kulturphilosophen Richard Kralik († 1930), der in Gegensatz zu Kardinal Piffl geriet. Kardinal Schwarzenberg von Prag war nicht böhmischnational eingestellt — was nahelegen könnte, daß er sich als Tscheche bekannt habe — sondern länderföderalistisch. — Auch Wodkas Darstellung ist reich an Einzelheiten, wo diese nicht im Text Platz fanden, stehen sie als Anmerkungen. Auch hier hätte man einen stärkeren ideengeschichtlichen Akzent gewünscht. Ein Wegweiser darf ruhig etwas mehr an Problemstellung bringen und so zum Weiterforschen anregen. Wir möchten auch in diesem Falle — bei aller Anerkennung für das Ganze — auf einen Mangel hinweisen, der mit der Beschränkung auf das Staatsgebiet des heutigen Österreich zusammenhängt. So begründet und naheliegend diese Beschränkung ist, so sollte doch nicht übersehen werden, daß das historische Geschehen innerhalb der heutigen engeren Grenzen seit dem 16. Jahrhundert vom größeren Rahmen Altösterreichs mitbestimmt wurde und umgekehrt. Nur beiläufig erfährt der Leser, daß die Hausmacht der Habsburger um Böhmen-Mähren erweitert worden war. Bei einigen der namhaften Männer des österreichischen Katholizismus wird deren Herkunft aus dem Sudetendeutschtum wohl erwähnt, bei anderen unterblieb dieser Hinweis (so bei Kressel, Joh. Em. Veith, Hock, Milde, Kutschker, Kolb S.J., Kunschak, Innitzer). Immerhin findet sich gelegentlich auch die allgemeine Feststellung, daß „ein Großteil des Wiener Klerus und der österreichischen Ordensleute aus dem Sudetenland" kam (S. 338, 368). In der Mehrzahl der Fälle muß von ihnen Verdienstvolles berichtet werden. Vom religiös-kirchlichen Geschehen in

den Sudetenländern führt der Verfasser jedoch nur zwei Negativa an: er spricht von der Entfremdung der österreichischen Arbeiterschaft von der Kirche und dem mangelnden Verständnis im Klerus für die soziale Frage in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts und bringt als Beleg die — in einem Briefe an seinen ehemaligen Spiritual am Germanicum geäußerte — Klage des jungen Kaplans Franz Kordac (des späteren Erzbischofs von Prag) über das soziale Unverständnis des Klerus im nordböhmischen Industriegebiet. Wodka fährt fort: „ein wesentlicher Grund für diese Entfremdung im Wiener (Sperrung vom Rezensenten) Gebiet lag darin, daß der Großteil der Arbeiter aus dem seit jeher religiös und sozial unruhigen Böhmen kam (Seite 338). Wir wüßten gerne, welche religionssoziologische Untersuchung den Nachweis erbracht hat, daß die aus niederösterreichischen Dörfern nach Wien Zugewanderten sich religiös besser bewährt haben, als die aus dem Böhmerwald oder Südmähren gekommenen Bauernsöhne. Worum es geht, ist dies: das Problem der altösterreichischen Schicksalsgemeinschaft, ihrer Führungsschichten und der Folgen auf kirchlichem Gebiet wird kaum erkannt und dargestellt. Bei der Behandlung der neuesten Zeit dürfte der Hinweis auf eine Konsequenz des Zusammenbruchs der österreichischen Monarchie nicht fehlen: eine der wichtigsten Ursachen des gegenwärtigen Priestermangels Österreichs, vor allem Wiens und der Abteien, ist das Ausbleiben des sudetendeutschen Nachwuchses seit 1918. (1919 waren 40% der Mitglieder der österreichischen Stifte sudetendeutscher Herkunft!) Desgleichen wäre der willkommene Zuwachs an Priestern infolge der Vertreibung der ehemals österreichischen Deutschen 1945/46 einer kurzen Erwähnung wert.

A. H.

Anna Coreth, **Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich.** (Österreich Archiv) Verlag R. Oldenbourg, München 1959, 75 Seiten, DM 6,—.

Die Wortprägung die als Titel dieser Schrift dient, ist der barocken Literatur entnommen, die zur Glorifizierung des österreichischen Herrscherhauses geschrieben wurde. Es ist damit also die Frömmigkeit als Herrschertugend der Habsburger gemeint, deren volle Entfaltung in das 17. Jahrhundert fällt. Aber bei dem damals starken positiven Einfluß der habsburgischen Herrscher und der von ihnen berufenen Orden (Jesuiten, Kapuziner, Karmeliten u. a.) auf die Religiosität der Untertanen haben wir es gleichzeitig mit der Barockfrömmigkeit der ehemals unter Habsburgs Szepter lebenden Völker zu tun. Diese Frömmigkeit wiederum wirkt heute noch in der ländlichen Bevölkerung jenes Herrschaftsbereiches nach.

Nach einem einleitenden Kapitel über die Pietas als Herrschertugend der Habsburger werden deren Hauptinhalte behandelt. Es sind dies zugleich die Hauptthemen der nachtridentinischen Frömmigkeit. Die „Pietas eucharistica“ als Anbetung des Sakramentes wurde in der Barockliteratur als bewußte Nachahmung Rudolfs von Habsburg, des Ahnherrn der Dynastie, dargestellt. Als „Begleitung des eucharistischen Triumphzuges“, der Fronleichnamsprozession, bildet sie „das Herzstück der offiziellen Frömmigkeit der Habsburger“, sie wurde von den Herrschern — Joseph II nicht ausgenommen! — bis zum Untergang der Monarchie geübt. Ein „außergewöhnliches Vertrauen zum hl. Kreuz“ galt als weiteres Merkmal habsburgischer Religiosität. Auch hierin wird der Anschluß an den Ahnherrn herzustellen versucht. Die Gründung des Sternkreuzordens durch Kaiserinwitwe Eleonore 1668 gehört in diesen Zusammenhang; eine große Rolle spielte das Kreuz Ferdinands II., das diesen aus höchster Gefahr errettete, bei Maria Theresia. Stark im Vordergrund stand jedoch die „Pietas mariana“ unter dem besonderen Gesichtspunkt des Kultes der Unbefleckten Empfängnis. Der Einfluß der spanischen Linie der Habsburger ist hier unverkennbar. Bei Ferdinand II. und III. kommen bayerische und Wittelsbacher Anregungen hinzu: das Schutz- und Dienstverhältnis zwischen „Patrona“ und ihren Sodalen, wie es vor allem in der Jesuitenschule zu Ingolstadt eine Pflegestätte fand, kurz, der Geist der Kongregation. Der Patronagedanke erhält auch in Österreich politische Bedeutung: der Kampf für die Reinheit der Lehre und gegen die Häresie wird von Ferdinand II. im Zeichen der unversehrten Jungfrau geführt. Maria wird „Generalissima“, „das oberste Kriegshaupt“ der Heere, Madonnenbilder schmücken auch österreichische Fahnen. 1647 wurden die habsburgischen Länder Maria geweiht. Aufgipfelung der politischen marianischen Religiosität sind die Wahl Mariens zur Kaiserin und Königin des Himmels und der Erde durch Leopold I. und die offiziellen Pilgerfahrten des Herrscherhauses nach Altötting und Maria Zell. Während Altötting die Rolle des marianischen Reichsheiligtums hatte, gewinnt das steierische Heiligtum als Heimstätte der Patrona der sich bildenden österreichischen Monarchie immer mehr an Bedeutung. Die Autorin zeigt, wie die marianische Tradition mit Maria Theresia ausklingt. Mit einem Abschnitt über die Verehrung der Heiligen schließt die kurze, aber überaus gehaltvolle Schrift. Neben Maria wandte sich die Verehrung auch den neuen (spanischen) Heiligen Ignatius, Franz Xaver und Theresia zu. Im Nährvater Joseph, im hl. Leopold, dem Klostergründer der Babenbergerzeit, und im hl. Johann von Nepomuk, dem Blutzeugen des Beichtsiegels, erstanden neue Patrone.

A. H.

Wilhelm Weizsäcker, **Quellenbuch zur Geschichte der Sudetenländer. I. Band: Von der Urzeit bis zu den Verneuerten Landesordnungen (1627/28). (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, Bd. 7.)** Verlag Robert Lerche, München 1960, 128 Seiten.

In Auseinandersetzungen um Volksrechte, in denen die Leidenschaft nur zu oft den Blick auf Tatsachen und das Vertretbare zu trüben droht, können Quellensammlungen zur Geschichte des betreffenden Landes eine wertvolle Hilfe für eine Erziehung zur Sachlichkeit sein. Diese Absicht scheint den Bearbeiter zumindest ebenso geleitet zu haben, wie das Bestreben, dem rein historischen Interesse zu dienen. Auf „das geschichtliche Nebeneinanderleben der beiden Völker, die das Sudetengebiet bewohnten" wurde besonders Rücksicht genommen, weiter „sollen nicht Gefühle erweckt, sondern Kenntnisse und Verständnis vermittelt werden" (Vorwort).

Das Auswahlprinzip rechtfertigt verschiedene Quellensammlungen, so daß neben anderen und umfangreicheren (Hopfner, Bretholz) auch diese von geringerem Umfange bestehen wird. Die Quellentexte werden hier — bei fremdsprachigen Originalen — mit der erforderlichen Übersetzung geboten, notwendige Erklärungen sind angefügt und kurze geschichtliche Darlegungen stellen die Verbindung zwischen den Stücken her. Der I. Band wird begrenzt durch Ferdinands II. Verneuerte Landesordnungen für Böhmen und Mähren (1627/28), weil durch diese Gesetze „die bisherigen Rechtsverhältnisse grundstürzend geändert wurden". Ein Namens- und Sachregister ist vorhanden.

Wegen des vorwiegend nationalitätengeschichtlichen Auswahlprinzips wird der Kirchenhistoriker manches vermissen. Doch findet er Stellen über die Taufe der böhmischen Adeligen 845 (Ann. Fuldenses), über den hl. Wenzel (Cosmas, Widukind, Thietmar von Merseburg), ferner die Urkunde Wladislaws von Mähren für die Johanniter vor 1218, das Privileg Otakers I für das Frauenkloster Doxan O. Praem. 1226 (erste Erwähnung des deutschen Rechtes in Böhmen), die Papstbulle über die Gründung der Prager Universität 1847, die Prager Artikel 1420, die Prager (Basler) Kompaktaten 1433, den Brief Luthers an die Böhmen 1522, das Gründungsprivileg Ferdinands I. für das Jesuitenkolleg zu St. Clemens in Prag 1562, Proben aus Joh. Mathesius' Bergpostille 1578, den Majestätsbrief 1609 und endlich Auszüge aus der Verneuerten Landesordnung für Böhmen 1627.

A. H.

Bohemia. Jahrbuch des Collegium Carolinum. Bd. I. Verlag Robert Lerche, München 1960, 452 Seiten, Leinen 24,— DM.

Das in zwangloser Folge erscheinende Jahrbuch des 1957 gegründeten Collegium Carolinum, der Forschungsstelle der böhmischen Länder, ist neben der heute auf 10 Bände angewachsenen Schriftenreihe das eigentliche Publikationsorgan für die wissenschaftlichen Forschungsergebnisse dieses Institutes. Im 1. Band dieses Jahrbuches haben eine Reihe von altbewährten aber auch jungen Forschern einige sehr grundlegende Beiträge geliefert, die bereits aus der Tätigkeit der Forschungsstelle heranreiften und Zeugnis geben, von den Forschungsvorhaben dieses Forschungszentrums in München. Gewähr für die gründliche Arbeit innerhalb dieses Institutes bieten die beiden Herausgeber des Jahrbuches, die Professoren Theodor Mayer und Karl Bosl, beide sowohl innerhalb der deutschen Länder als auch im Ausland hochangesehene Gelehrte. Th. Mayer sieht in seinem Einführungsvortrag „Böhmen und Europa" in dem geschichtlichen Ablauf der Jahrhunderte, umreißt die politische Struktur und den staatsrechtlichen Status Böhmens innerhalb des mittelalterlichen deutschen Reiches und die Stellung der deutschen Bevölkerung in den Sudetenländern. Der führende Rechtshistoriker W. Weizsäcker bietet einen instruktiven Überblick über die Entwicklung der Rechtsgeschichte der böhmischen Länder. E. Schwarz's Beitrag „Deutsche, Tschechen und Polen" vermittelt einen Überblick über die ethische Symbiose der Deutschen und Tschechen auf böhmischem Boden. R. Wierer, analysiert „Die psychologische Einstellung der Tschechen zum sudetendeutschen Problem" aus der Schau der tschechischen Geschichte und Rechtswissenschaft. „Die Anfänge der Bergstadt Platten" von E. Matthes veranschaulichen die Gründungsgeschichte eines erzgebirgischen Bergwerkortes im 16. Jahrhundert. F. Prinz beschreibt im Anschluß an seine Kudlichstudien die „Führenden Sudetendeutschen im Jahre 1848", Persönlichkeiten wie Kudlich, Löhner und Schuselka. Gestalten der neuesten Geschichte werden in dem wohl wertvollsten Beitrag dieses Bandes zur neuesten Geschichte von H. Neuwirth „Begegnungen im böhmischen Raum" lebendig, so Benes, Th. G. Masaryk, Kramár, Hodza und andere profilierte Politiker, die Neuwirth aus eigenem Erleben charakterisiert. Neben anderen wichtigen Beiträgen, Nachrufen und Berichten beschließt den Band eine ausführliche Bibliographie von R. Hemmerle. — Im Ganzen gesehen ist das Jahrbuch eine sehr beachtliche Leistung, für die den beiden Herausgebern der Dank der Ostforschung ausgesprochen werden muß. Es wäre erfreulich, wenn in absehbarer Zeit weitere Bände folgen könnten.

Dr. J. Hemmerle

Erscheint vierteljährlich — Einzelpreis 0,90 DM — Herausgeber: Priesterreferat, (16) Königstein/Ts — Schriftleitung: Dr. Augustin K. Huber, O.Praem., Königstein/Ts. — Pallottiner Druckerei Limburg a. d. L.